This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

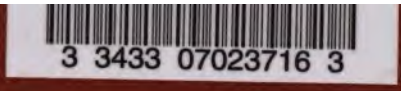
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

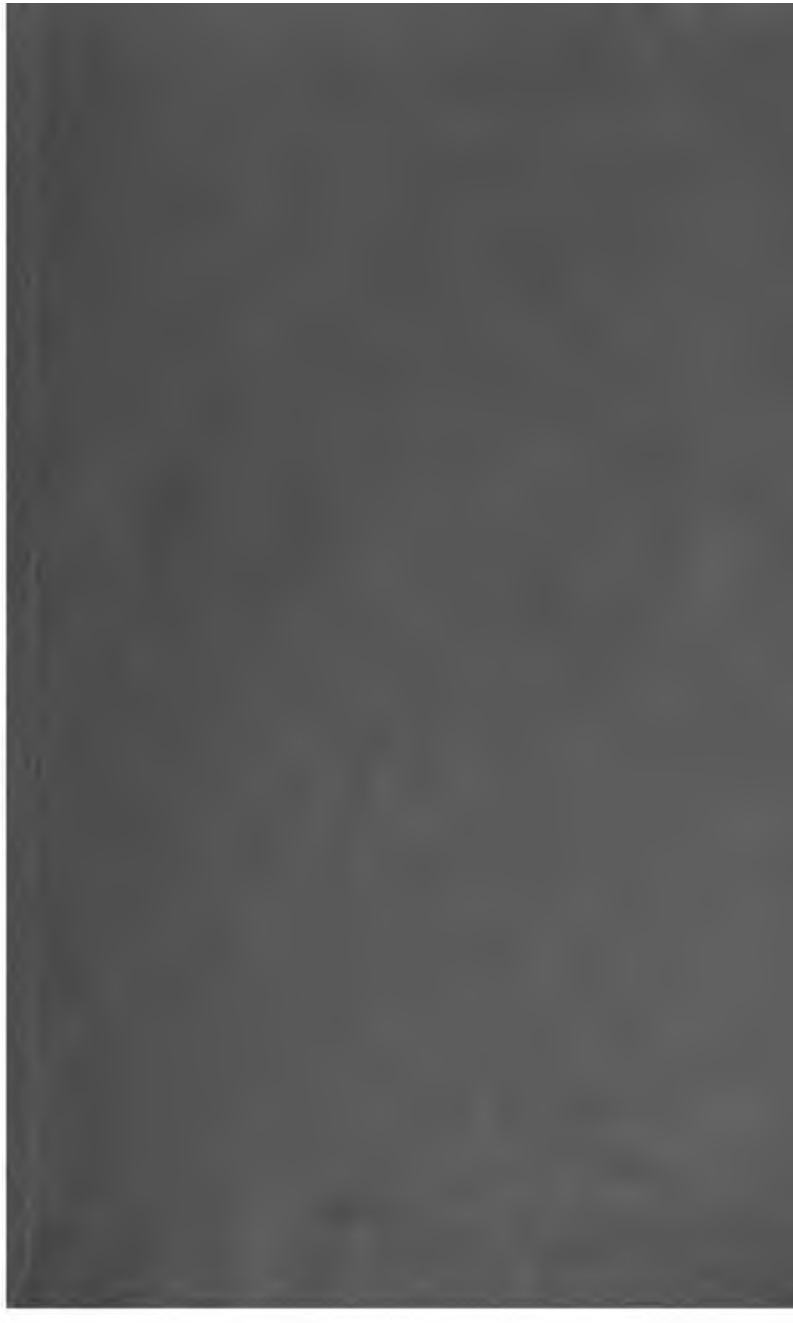
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

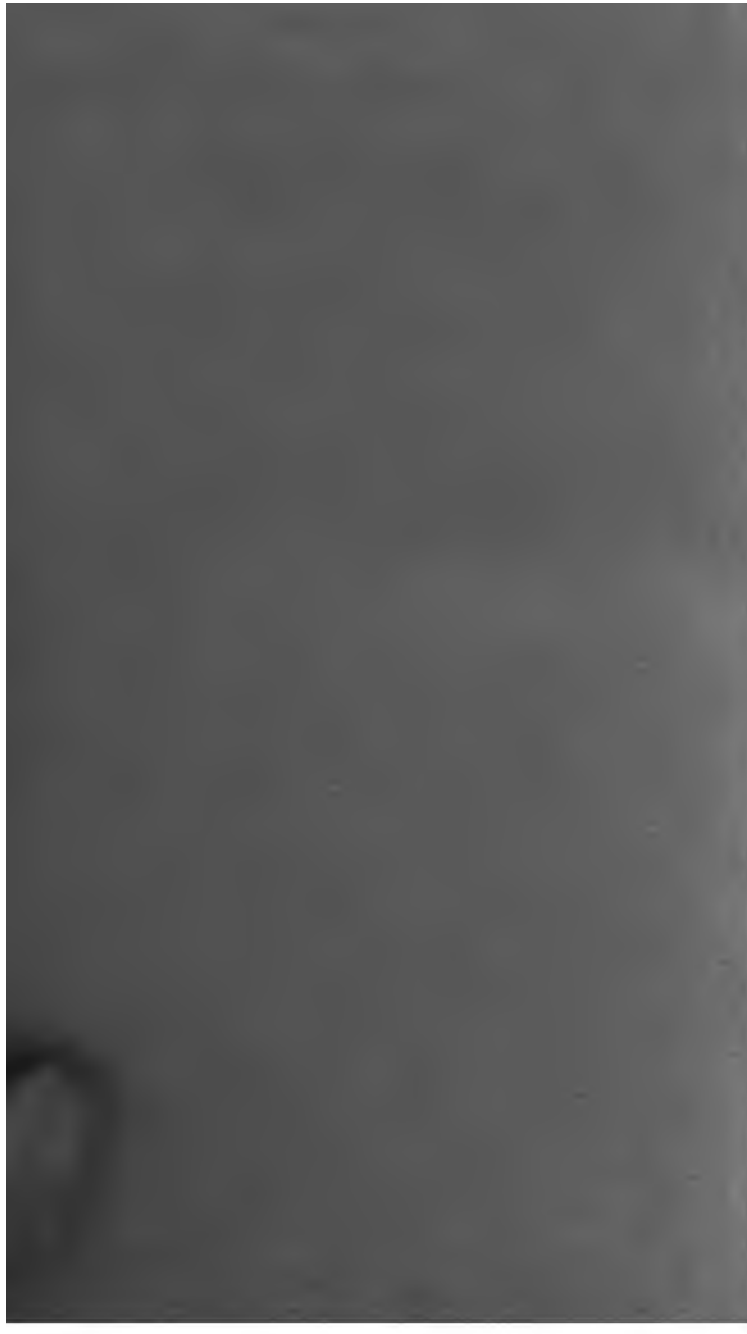
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


3 3433 07023716 3





EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE.

EINLEITUNG

IN DIE

PHILOSOPHIE.

VON

PROF. DR. WILHELM JERUSALEM.

»Es ist umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann.« *Kant.*

WIEN UND LEIPZIG.

WILHELM BRAUMÜLLER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

1899.

109517

Alle Rechte vorbehalten.

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

Druck von Friedrich Jasper in Wien.

Vorwort.

Das Interesse für Philosophie beginnt sichtlich wieder lebhafter zu werden. Man fühlt in weiteren Kreisen das Bedürfnis nach Zusammenfassung, nach Einheit in der Mannigfaltigkeit. Mit Recht aber verlangt man, dass die Philosophie dem gegenwärtigen Stande der wissenschaftlichen Forschung Rechnung trage, dass sie die bewährten Forschungsmethoden berücksichtige und die erarbeiteten Denkmittel verwerte.

In eine solche, im guten Sinne des Wortes moderne Philosophie einzuführen ist der Zweck dieses Buches. Durch eine gedrängte Übersicht über die wichtigsten philosophischen Probleme will es zunächst orientieren, dann aber auch die Wege andeuten, auf denen man zu einer den wissenschaftlichen Anforderungen der Gegenwart entsprechenden Lösung gelangen kann.

Der Verfasser hat sich bemüht, in wenigen Worten viel zu sagen und dabei doch klar und allgemein verständlich zu bleiben. Inwiefern ihm dies gelungen ist, muss natürlich dem Urtheil der Leser überlassen bleiben.

In der Behandlung der psychologischen und erkenntnistheoretischen Probleme kehren hier die Anschauungen wieder, die der Verfasser in seinen früheren Arbeiten niedergelegt hat. Dagegen erscheint seine Auffassung der ästhetischen und ethischen Grundfragen

hier zum erstenmal. In diesen Abschnitten sowie in der Schlussbetrachtung dürften vielleicht auch die engeren Fachgenossen manches finden, das ihrer Kenntnisnahme nicht unwert ist. Die hier niedergelegten Gedanken bedürfen allerdings noch vielfach einer weiteren Ausführung, die der Verfasser einer späteren Zeit vorbehält, allein das Wesentliche dürfte doch mit genügender Klarheit gesagt sein.

Die Literaturangaben am Schlusse eines jeden Abschnittes enthalten zunächst solche Werke, die selbst wieder eingehende und reichliche Literaturnachweise geben und so den Studierenden weiterführen. Was sonst da steht, bittet der Verfasser als Rathschläge zu betrachten, die er sich dem Leser zu ertheilen erlaubt. Gegen Schlüsse ex silentio möchte sich deshalb der Verfasser ausdrücklich verwahren. Aus dem Umstande, dass ein Buch nicht genannt wird, möge also nicht geschlossen werden, dass der Verfasser es nicht kennt, und noch weniger, dass er es für minderwertig hält.

Bei der Correctur der Druckbogen sowie bei der Anfertigung der beiden Register ist der Verfasser von seinen beiden Söhnen Edmund und Erwin aufs wirksamste unterstützt worden. Die Correctheit des Druckes ist fast ausschließlich ihrer Sorgfalt und Genauigkeit zu danken.

Schließlich spricht der Verfasser der Verlagsbuchhandlung für die gefällige Ausstattung des Buches seinen aufrichtigen Dank aus.

Wien, Ende März 1899.

Der Verfasser.

INHALT.

Seite

Vorwort V

Inhalt VII

Erster Abschnitt. Bedeutung und Stellung der Philosophie 1

§ 1. Begriff und Aufgabe der Philosophie 1

§ 2. Psychologischer Ursprung der Philosophie 2

§ 3. Historischer Ursprung der Philosophie 4

§ 4. Philosophie und Religion 5

§ 5. Philosophie und Wissenschaft 7

§ 6. Eintheilung der Philosophie 11

§ 7. Geschichte der Philosophie 13

Zweiter Abschnitt. Die propädeutischen (vorbereitenden) Disciplinen 16

§ 8. Gegenstand und Aufgabe der Psychologie 16

§ 9. Methoden und Richtungen der Psychologie 19

§ 10. Psychologie und Physiologie 26

§ 11. Psychologie und Philosophie 28

§ 12. Gegenstand und Aufgabe der Logik 30

§ 13. Entwicklung und Richtungen der Logik 34

§ 14. Grammatik, Logik und Psychologie 38

§ 15. Logik und Philosophie 40

Dritter Abschnitt. Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie 43

§ 16. Dogmatismus, Skepticismus, Kriticismus 43

§ 17. Die Erkenntnisprobleme 46

§ 18. Entwicklung und Richtungen der Erkenntniskritik . 49

§ 19. Der erkenntniskritische Idealismus 54

§ 20. Würdigung des erkenntniskritischen Idealismus . . . 58

§ 21. Der kritische Realismus 64

§ 22. Entwicklung und Richtungen der Erkenntnistheorie . 65

Seite
§ 23. Der Sensualismus 68
§ 24. Der Intellectualismus 70
§ 25. Der Mysticismus 72
§ 26. Genetische Erkenntnistheorie. Die Urtheilsfunction . 74
Vierter Abschnitt. Metaphysik oder Ontologie 83
§ 27. Das ontologische Problem 83
§ 28. Der Materialismus 86
§ 29. Der Spiritualismus 92
§ 30. Der Dualismus 96
§ 31. Das kosmologisch-theologische Problem. Gott und Welt 100
Fünfter Abschnitt. Wege und Ziele der Ästhetik . . . 108
§ 32. Begriff und Aufgabe der Ästhetik 108
§ 33. Entwicklung und Richtungen der Ästhetik 110
§ 34. Genetische und biologische Ästhetik 117
§ 35. Ästhetik und Erkenntnistheorie 123
§ 36. Ästhetik und Ethik 126
Sechster Abschnitt. Ethik und Sociologie 131
§ 37. Gegenstand und Aufgabe der Ethik 131
§ 38. Entwicklung der Ethik 133
§ 39. Das Problem der Willensfreiheit 140
§ 40. Probleme und Richtungen der Ethik 143
§ 41. Genetische und biologische Ethik 145
§ 42. Sociologie und Philosophie der Geschichte 155
§ 43. Pädagogik 160
Schlussbetrachtung 164
Namenregister 179
Sachregister 182

Erster Abschnitt.

Bedeutung und Stellung der Philosophie.

§ 1. Begriff und Aufgabe der Philosophie.

Philosophie ist die Denkarbeit, welche in der Absicht unternommen wird, die tägliche Lebenserfahrung und die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung zu einer einheitlichen und widerspruchslosen Weltanschauung zu vereinigen, die geeignet ist, die Bedürfnisse des Verstandes und die Forderungen des Gemüthes zu befriedigen. Der gemeinsame Zweck alles Philosophierens war es von jeher, zu einer geschlossenen harmonischen Weltanschauung zu gelangen. Das ist bei aller Verschiedenheit in Bezug auf Inhalt und Methode das einigende Band aller philosophischen Systeme. In diesem Sinne ist daher alle Philosophie Weltanschauungslehre. Als solche muss sie aber mit den einzelnen Wissenschaften in steter und enger Fühlung bleiben und deren Resultate zur Kenntnis nehmen. Eine Philosophie, die den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung gleichgiltig gegenüberstände, dieselben meistern oder sich zu ihnen in Widerspruch setzen wollte, würde heute keine Beachtung mehr finden. Dabei hält aber die Philosophie den Blick stets auf das Ganze gerichtet; sie benützt die von der Jahrtausende langen Geistesarbeit geschaffenen

Denkmittel, um das Stückwerk, welches die wissenschaftlich erweiterte Erfahrung immer nur bieten kann, zu einem Ganzen zu Ende zu denken. Die Forderungen des Gemüthes sind als unzweifelhafte Thatsachen ebenfalls Elemente und Theile des gesammten Geschehens, als solche verlangen und verdienen sie Beachtung und Berücksichtigung bei der Gewinnung einer Welt- und Lebensanschauung. Durch diese ergänzende Arbeit des Denkens hört die Philosophie zwar nicht auf, wissenschaftlich zu sein, ihre Aufgabe wächst jedoch über die der Wissenschaft hinaus.

§ 2. Psychologischer Ursprung der Philosophie.

Das Bedürfnis nach einer einheitlichen Weltanschauung liegt tief in der Menschennatur begründet. Die primitivste Form desselben ist das Gefühl des Staunens, welches auch thatsächlich bereits von *Plato* und *Aristoteles* als der Anfang der Philosophie bezeichnet wurde. Das Gefühl entsteht, wenn uns eine neue Erscheinung entgegentritt, die wir in den Rahmen unseres Weltbildes nicht einzufügen vermögen. Vielfach verbindet sich mit dem Staunen die Furcht, denn das Fremde erscheint uns leicht als etwas Feindliches. Allein neben diesem, ich möchte sagen, praktischen Staunen kann man schon bei kleinen Kindern ein selbständiges, nicht mit Furcht verbundenes Staunen beobachten, welches man theoretisches Staunen nennen könnte. Das Denken, welches zuerst ein praktisches Überlegen ist und zum Zwecke der Erhaltung des Lebens in Arbeit gesetzt wird, entwickelt sich zu einer Function, die nach Bethätigung verlangt, auch wenn kein directes praktisches Bedürfnis dazu treibt. So äußert sich dann das Staunen beim Kinde in dem bekannten Gesichtsausdruck und in naiven Fragen, beim erwachsenen Manne und bei ganzen Völkern in wissenschaftlicher Forschung und in philoso-

phischer Speculation. Das theoretische Staunen begleitet uns durch das ganze Leben. Zunächst staunen wir über das Neue und Fremde. Aber es kommt die Zeit, wo die Weltanschauung, die wir gleichsam unbewusst an der Hand der Tradition und unter dem Einflusse socialer und religiöser Autorität uns angeeignet haben, unser reif gewordenes Denken nicht mehr ganz zu befriedigen vermag. Jetzt staunen wir über das, was uns bisher bekannt und geläufig war, weil es uns in neuem Lichte erscheint. Gerade dieses Staunen über das Alltägliche, über das Bekannte und Überlieferte ist der eigentliche Anfang der Philosophie.

Richtunggebend für das philosophische Staunen ist eine andere Urthatsache des menschlichen Seelenlebens. Es ist das Gefühl der Einheit unseres Bewusstseins. So wie jeder von uns sich als einheitliche, in sich geschlossene Persönlichkeit empfindet, die trotz der mannigfachsten Beziehungen zur Natur und Menschenwelt und trotz der großen Veränderungen unseres Ichs, welche die natürliche Entwicklung von der Wiege bis zum Grabe mit sich bringt, nicht aufhört sich als ein Ganzes und sich als dieselbe zu fühlen, so suchen wir auch die Welt, die uns umgibt, aus einem einheitlichen Grunde heraus zu begreifen und als ein Ganzes aufzufassen. Diese psychische Thatsache bekundet sich deutlich in dem oben angegebenen Zweck und Ziel alles Philosophierens.

Je reicher sich nun infolge der wissenschaftlichen Forschung unser Weltbild gestaltet, desto schwieriger wird es, in der Mannigfaltigkeit die Einheit zu finden. Aber eben dadurch bekommt das philosophische Staunen immer neue Nahrung, und das Bedürfnis nach Einheit wird umso stärker. Man darf demnach mit Sicherheit behaupten, dass der Trieb nach philosophischer Erkenntnis nie aufhören und dass nach dem bekannten Worte *Schillers* die Philosophie immer bestehen wird.

§ 3. Historischer Ursprung der Philosophie.

Unabhängig von einander haben mehrere Culturvölker eine Philosophie ausgebildet. Die gelehrte Sprachforschung unseres Jahrhunderts hat uns mit umfangreichen und oft sehr tiefen philosophischen Speculationen der Chinesen, der Ägypter, der Perser und insbesondere der Inder bekannt gemacht. Für die Entwicklung des abendländischen Denkens ist aber, abgesehen von vereinzelten Denkern unseres Jahrhunderts, nur die griechische Philosophie bedeutungsvoll geworden. Diese hat durch das ganze Mittelalter hindurch fortgewirkt, die neuere Philosophie vielfach beeinflusst und befruchtet und ist mit ihrer geschichtlichen Wirksamkeit noch immer nicht zu Ende. Hier sind zuerst die Probleme aufgestellt worden, mit denen wir uns noch heute beschäftigen, hier wurden zuerst die Denkmittel gefunden, mit denen wir noch heute operieren. Das Studium der griechischen Philosophie ist deshalb für das tiefere Verständnis der Probleme noch heute unerlässlich und überdies für den Anfänger besonders lehrreich.

In den reichen Pflanzstädten Ioniens (an der Westküste Kleinasiens), wo der rege Handel und Verkehr vielfache Anregungen, der zunehmende Wohlstand hinlängliche Muße zum Nachdenken gewährte, waren die psychologischen Bedingungen für die Entfaltung des philosophischen Triebes besonders günstig. Dort beginnt um 600 v. Chr. mit *Thales* die lange Reihe der Denker, die sich um die Lösung der Welträthsel bemühten.

Die Namen Philosophie und Philosoph sind jedoch erst seit dem Ende des V. Jahrhunderts v. Chr. bezeugt. Das griechische Wort Philosophia ist wahrscheinlich aus dem Zeitwort philosopheïn abgeleitet, und dieses

bedeutet soviel als: nach Erkenntnis streben, und zwar aus reiner Wissbegierde, ohne einen praktischen Zweck dabei im Auge zu haben. In dieser Entstehung des Namens liegt gleichsam symbolisch die bedeutsame Wahrheit verborgen, dass in der Philosophie das Philosophieren das Wichtigste ist. Nicht das mühelos angeeignete Resultat, sondern das selbständige Ringen darnach ist hier das Wertvolle.

In diesem Streben nach einer Weltanschauung, in der Frage nach den letzten Gründen trifft die Philosophie auf überlieferte religiöse Vorstellungen, aus denen sie sogar zum Theile selbst hervorwächst. Es wird sich deshalb empfehlen, gleich hier das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion zu erörtern.

§ 4. Philosophie und Religion.

Philosophie und Religion stehen vielfach in engem Zusammenhange. Gemeinsam ist beiden das Bestreben, die Erfahrung zu einem Gesammtbilde zu ergänzen, gemeinsam ferner, namentlich in ihren Anfängen, das naive Vertrauen in die Kraft des Denkens und Gestaltens und der feste Glaube an die Gebilde der eigenen Denk- und Phantasiethätigkeit. *Plato* glaubt nicht minder fest an die Wirklichkeit und Realität der Ideen als das fromme Gemüth an ein Leben nach dem Tode.

Während aber in den religiösen Weltanschauungen Phantasie und Gemüth die schaffenden und treibenden Kräfte sind, ist es in der Philosophie der Erkenntnistrieb, welcher die letzten Gründe alles Seins und Geschehens zu suchen veranlasst. Die religiösen Vorstellungen erhalten ferner ihre Macht über die Geister durch die Kraft der Überlieferung und durch ihre sociale Geltung, indem der Glaube ein ererbtes Gemeingut ist, das niemand ungestraft antasten oder gar zerstören darf. In

der Philosophie hingegen will der Menschengeist aus eigener Kraft und ohne Rücksicht auf das früher Geglaubte sich in der Welt zurechtfinden und ihr Wesen begreifen. Die Religion ist also ihrer Natur nach autoritativ und social, die Philosophie kritisch und individualistisch.

Es ist infolgedessen begreiflich, dass beim ersten Auftreten der Philosophie sich ein Auflehnen gegen die religiösen Traditionen bemerkbar macht. In der griechischen Philosophie tritt dieser Gegensatz gelegentlich scharf hervor. *Xenophanes* wirft den homerischen Göttern ihre Menschenähnlichkeit und ihre menschlichen Schwächen vor, *Protagoras* weiß nicht, ob es überhaupt Götter gibt, und *Epikur* lässt die Gottheiten zwar als Idealgestalten bestehen, nimmt ihnen aber jeden Einfluss auf das Weltgetriebe. Im Mittelalter wird die Philosophie zur Magd der Theologie, und ihre Aufgabe besteht nur darin, die Dogmen der christlichen Kirche vernunftgemäß zu begründen. In der neueren Philosophie werden vielfach energische Versuche gemacht, Philosophie und Religion zu vereinigen, während der Materialismus des XVIII. und XIX. Jahrhunderts die Religion als reines Hirngespinst betrachtet und ganz beseitigen will.

Der Versuch einer Vereinigung von Philosophie und Religion ist nicht von vornherein als aussichtslos zu verwerfen, da ja die Möglichkeit nicht geleugnet werden kann, dass die philosophische, also vorurtheilslose Untersuchung zu Resultaten gelangt, die mit geläuterten religiösen Vorstellungen übereinstimmen. Sicher ist es, dass die philosophische Speculation im Alterthum und in der Gegenwart sehr viel zur Läuterung der religiösen Vorstellungen beigetragen und dieselben in theoretischer und praktischer Hinsicht der wissenschaftlichen Weltanschauung näher gebracht hat. Sicher ist es aber auch, dass die Philosophie eine so

allgemeine und so tief in das Culturleben eingreifende Erscheinung, wie es die Religion zweifellos ist, nicht unbeachtet lassen darf. Sie hat also die Resultate der vergleichenden Religionswissenschaft, welche in den letzten Decennien einen großen Aufschwung genommen hat, zur Kenntnis zu nehmen und dieselben in ihrer zusammenschauenden und zusammenfassenden Thätigkeit ebenso zu berücksichtigen wie die Ergebnisse der anderen Wissenschaften. Dies führt uns von selbst zu der Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften.

§ 5. Philosophie und Wissenschaft.

Die Philosophie ist zur Zeit ihres ersten Auftretens bei den Griechen mit theoretischer Wissenschaft identisch. Das Streben nach Erkenntnis um ihrer selbst willen ist ein Merkmal der Philosophie wie auch der Wissenschaft. Insbesondere ist die wissenschaftliche Naturbetrachtung hier noch ganz die Aufgabe der Philosophen. Den Höhe- und zugleich Wendepunkt dieser Entwicklung bezeichnet im Alterthume *Aristoteles*, der das gesammte Wissen seiner Zeit in sich vereinigte und zusammenfassend bearbeitete. Von da ab beginnt die Specialisierung der Wissenschaften und zugleich ihre Lostrennung von der Philosophie. Dieser Process hat sich nur langsam und allmählich vollzogen. In rastloser angestrengter Arbeit hat der Menschengeist nach und nach gelernt, aus beobachteten Thatsachen Gesetze des Geschehens abzuleiten und durch diese Gesetze die Natur zu begreifen und zu beherrschen. Im Laufe der Jahrhunderte ist durch immer weiter fortgesetzte Theilung der Arbeit ein so reiches Thatsachenmaterial angesammelt und so complicierte Methoden und Denkmittel gefunden worden, dass es dem einzelnen heute vollkommen un-

möglich ist, das gesammte Wissen der Zeit selbständig zu beherrschen. Dadurch wird nun zwar jedes einzelne Wissensgebiet erweitert, allein der Zusammenhang alles Wissens droht verloren zu gehen.

Diese Gefahr wird noch dadurch vergrößert, dass sich in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts bei vielen Vertretern der Einzelwissenschaften eine Abneigung gegen alle philosophische Betrachtungsweise geltend macht. Diese Abneigung hat wiederum ihren Grund darin, dass die Philosophie lange Zeit hindurch als Königin der Wissenschaften galt und gelten wollte und als solche die endgiltige Entscheidung der höchsten und letzten Fragen alles Wissens für sich in Anspruch nahm. Selbst in naturwissenschaftlichen Fragen wollte mitunter die Philosophie nicht nur das letzte Wort haben, sondern man nahm sich sogar gelegentlich heraus, genau beobachtete und sicher erwiesene Thatsachen in Abrede zu stellen und als unmöglich zu bezeichnen, weil sie in das philosophische System nicht passten.

Solchen ganz unberechtigten Ansprüchen gegenüber, wie sie namentlich von *Hegel* und seiner Schule erhoben wurden, musste die Naturwissenschaft ihre Selbständigkeit geltend machen und immer und immer wieder darauf hinweisen, dass die durch Beobachtung und Versuch gefundenen Thatsachen und Gesetze unabhängig von jeder philosophischen Speculation Giltigkeit haben. So gefundene Thatsachen bilden vielmehr die Grundlage, auf welcher eine wissenschaftliche Philosophie weiter bauen darf.

Die ungeahnten Erfolge, welche Naturwissenschaft und Technik in unserem Jahrhundert aufzuweisen hatten, ließen bei der großen Mehrzahl der Forscher die Meinung aufkommen, dass nur die exacte, auf Beobachtung und Versuch einerseits und auf Mathematik anderseits ge-

gründete Forschungsmethode zu einer wirklichen Erweiterung unserer Erkenntnisse führe, dass dagegen alle philosophische Speculation nur als müßiges, ganz wertloses Spiel zu betrachten sei.

Die naturwissenschaftliche Methode wurde aber auch von denjenigen Wissenschaften zur Anwendung gebracht, welche sich die Erforschung des geistigen Lebens zur Aufgabe setzen. Die Entwicklung der Sprache, der Religion, der Sitte und aller socialen Einrichtungen wurde und wird noch auf Grund der statistischen und vergleichenden Methode erforscht, und auch hier macht sich eine Art von Cultus der Thatsache und Verachtung der Speculation geltend.

Wissenschaft, so behauptet ein hervorragender Forscher der Gegenwart, ist nichts anderes als ökonomisch geordnete Erfahrung, und ihre Aufgabe besteht darin, die Vorgänge in der Natur und im Menschengeiste möglichst einfach zu beschreiben. Diese Abneigung gegen alles das, was wir von uns aus an die Thatsachen heranbringen, und das Bestreben, die Vorgänge, so wie sie sich thatsächlich vollziehen, möglichst getreu in unserem Denken nachzubilden, ist als methodische Regel für alle wissenschaftliche Forschung von außerordentlichem Werte und kann daher nicht oft genug eingeschärft werden.

Unser innerer Drang aber, alles Erfahrene zur Einheit zu verknüpfen, das Bedürfnis, die Welt und uns selbst nicht nur kennen zu lernen, sondern auch zu begreifen, wird durch keine methodische Forschungsregel aus der Welt geschafft. Dazu kommt noch, dass ja jede sogenannte Thatsache, die wir kennen lernen, von unserem Geiste geformt werden muss, damit sie unser Eigenthum werde. Allem wissenschaftlichen Forschen liegen gewisse allgemeine Eigenschaften unseres Wahrnehmens und Denkens zugrunde, die das Forschen erst möglich

machen. Die Wissenschaft hat ferner niemals die Erkenntnis von einzelnen Thatsachen, sondern die Erkenntnis von Gesetzen des Geschehens zum Ziele, und so muss auch jede Einzelforschung, wenn sie den Namen der Wissenschaft verdienen will, den Blick aufs Ganze gerichtet halten.

So führt also jede Wissenschaft, wenn sie ihr Ziel mit Eifer und Gründlichkeit verfolgt, immer wieder zu allgemeinen Fragen, deren Beantwortung eben Gegenstand der Philosophie ist. Es gibt demnach auch keine wirksamere und bessere Einführung in die Philosophie als den Betrieb einer Specialwissenschaft. Von da aus zu allgemeineren und tieferen Problemen vorzudringen, wird dem philosophischen Kopfe zum dringenden Bedürfnis.

So führt also jede Wissenschaft, gründlich betrieben, zu philosophischen Untersuchungen. Ist nun, so wird man fragen, die Philosophie eine Wissenschaft oder nicht? Ich möchte hier zur Antwort ein *Schiller*'sches Wort variieren. *Schiller* sagt einmal von seiner Dichtung »Die Künstler«, sie sei darum nicht minder ein Gedicht, weil sie mehr sei als ein Gedicht. Die Philosophie ist darum nicht minder eine Wissenschaft, weil sie mehr ist als Wissenschaft.

Die Philosophie ist Wissenschaft, weil sie auf wissenschaftlicher Grundlage und mit wissenschaftlichen Forschungsmitteln arbeitet. Sie ist mehr als Wissenschaft, weil zur Erreichung ihres Zieles einer harmonischen Weltanschauung auch Phantasie und Gemüth mitwirken müssen. Der Philosoph der Gegenwart hat die unabweisliche Verpflichtung, die Resultate der wissenschaftlichen Forschung in möglichst großem Umfange sich anzueignen und namentlich sich mit den Denkmitteln, welche die einzelnen Wissenszweige herausgearbeitet haben, vertraut

zu machen. Es gehört aber auch ein gewisser künstlerischer Sinn zu seiner Aufgabe des Zusammenschauens und Zusammenfassens. An einer so erarbeiteten und geschaffenen Weltanschauung wird der Philosoph aber auch ehrliche Freude empfinden, wie der Künstler an seinem Werke. Eine solche Weltanschauung wird uns als eine Art Glaube lieb und wert. Hier ist der Punkt, wo Wissenschaft, Kunst und Religion sich vereinigen können, aber immer unter der Voraussetzung, dass die Wissenschaft die Grundlage bildet und dass die Denkmittel wissenschaftliche bleiben.

§ 6. Eintheilung der Philosophie.

Von den Griechen her ist eine Dreitheilung der Philosophie überliefert, welche kurz nach *Aristoteles*, also seit dem Anfang des III. Jahrhunderts v. Chr. allgemein wurde. Die drei Theile heißen Logik, Physik und Ethik.

Unter Logik verstand man die Lehre von der Erkenntnis, von den Gesetzen des Denkens, von den Kriterien der Wahrheit und später auch die Lehre von der Wahrscheinlichkeit.

Die Physik war Naturwissenschaft, Naturphilosophie, Kosmologie und die Lehre von der menschlichen Seele und ihren Schicksalen. Später kommt der Name Metaphysik auf, worunter man die Lehre vom Seienden, d. h. von dem versteht, was unabhängig von uns als das Wesen der Dinge gelten muss im Gegensatze zu dem, als was die Dinge uns erscheinen. Der Name Metaphysik verdankt seine Entstehung dem Zufalle, dass die Schrift des *Aristoteles*, die sich mit diesen höchsten Fragen beschäftigt, in der Ordnung seiner Schriften nach der Physik kam und, da diese Schrift keinen Titel hatte, als das bezeichnet wurde, was hinter der Physik

steht (τὰ μετὰ τὰ φυσικά). Name und Begriff haben sich bis heute erhalten, doch wäre es angemessener, diesen Theil der Philosophie mit dem Namen Ontologie, d. h. Lehre vom Seienden, zu bezeichnen.

Unter Ethik verstand man die Lehre von der Sittlichkeit des Menschen, allein bei dem den Alten eigenen Begriffe von Sittlichkeit ist es mehr die Lehre vom höchsten Gut als die von dem Wesen der moralischen Verpflichtung. Als ein Theil der Ethik galt die Politik, d. i. die Lehre vom Staate und seinen Formen.

Die Lehre vom Schönen und von der Kunst wird zwar gelegentlich von *Platon*, *Aristoteles* und namentlich von *Plotin* behandelt, bildet aber im Alterthum keinen ständigen Theil der Philosophie.

Die Eintheilung in Logik, Physik und Ethik blieb durch das ganze Mittelalter maßgebend und wird noch jetzt in den Darstellungen der Geschichte der Philosophie zugrunde gelegt. In der neueren Zeit haben namentlich *Baco von Verulam* (1564—1626) und *Fr. Chr. Wolff* (1679—1734) andere Eintheilungen gegeben, welche das Gebiet der Philosophie auf psychologischer Grundlage zu gliedern versuchen. Demselben Grundsatze folgt die Eintheilung *Kants* (1724—1804), welche bis zur Gegenwart die einflussreichste geblieben ist und der auch wir im wesentlichen zu folgen gedenken.

Kant gibt in seiner »Kritik der reinen Vernunft« eine Philosophie des Erkennens, in seiner »Kritik der praktischen Vernunft« eine Philosophie des Wollens und in seiner »Kritik der Urtheilskraft« eine Philosophie des Fühlens.

An dieser Eintheilung im ganzen festhaltend haben wir jedoch vorher noch zwei vorbereitende Disciplinen zu besprechen, welche für das Studium der Philosophie unentbehrlich sind, nämlich die Psychologie und die

Logik. Daran sollen sich zwei Abschnitte über das Erkennen und seinen Gegenstand schließen, von welchen der erste die Erkenntnislehre, der zweite die Metaphysik oder Ontologie in ihren wichtigsten Aufgaben und Richtungen charakterisieren soll.

Ein weiterer Abschnitt über die Philosophie des Fühlens wird sich mit den Wegen und Zielen der philosophischen Ästhetik beschäftigen.

Im letzten Abschnitte, der Philosophie des Wollens, sollen endlich die Aufgaben der Ethik sowie der in neuester Zeit entstandenen Sociologie behandelt werden.

Bevor wir jedoch zur Behandlung der einzelnen Disciplinen übergehen, scheint es erforderlich, die Bedeutung, welche die Geschichte der Philosophie für das philosophische Denken besitzt, kurz zu charakterisieren.

§ 7. Geschichte der Philosophie.

Für das Studium der Philosophie ist die Kenntnis ihrer Geschichte von ungleich größerer Bedeutung, als dies bei anderen Wissenszweigen der Fall ist. Wer z. B. Mathematik oder Physik zu seinem wissenschaftlichen Forschungsgebiet erwählt hat, der kann sich mit den Methoden, Denkmitteln und Resultaten der Forschung vertraut machen, ohne das allmähliche Werden und Entstehen aller dieser Forschungsmittel historisch verfolgen zu müssen. Erst auf der Höhe des Wissens angelangt wird mancher vielleicht ein historisches Bedürfnis zu fühlen beginnen und dann allerdings einsehen, wie dies *Ernst Mach* von der Physik wiederholt betont hat, dass ein tiefes und volles Verständnis der Grundbegriffe ohne Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung nicht zu gewinnen ist.

Ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung mit der Philosophie. Hier ist auch nur ein annähernd

richtiges Verständnis eines Problems ohne Kenntnis seiner geschichtlichen Entwicklung fast unmöglich. Wer z. B. die Behauptung aufstellen hört: alles, was ich da vor mir sehe, der gestirnte Himmel über mir, die Häuser, die Felder, die Bäume in meiner Umgebung, die sind nur meine Vorstellung, sie existieren nur, insofern ich sie wahrnehme und nur als meine Wahrnehmung, der wird diese Ansicht zunächst für verrückt halten. Durch die Kenntnis ihres geschichtlichen Werdens wird sie aber jedem begreiflich, und erst dann ist es möglich, kritisch Stellung dazu zu nehmen, wie wir das weiter unten sehen werden.

So ist denn die Bekanntschaft mit den Hauptdaten der Geschichte der Philosophie eine unerlässliche Vorbedingung für das Verständnis philosophischer Probleme, und viele rathen deshalb, das Studium der Philosophie mit dem Studium ihrer Geschichte zu beginnen.

Die Geschichte der Philosophie ist aber ein Studium, das auch für denjenigen höchst lohnend ist, der nicht die Absicht hat, selbständig zu philosophieren. Man lernt hier die Entstehung und Erarbeitung der Denkmittel kennen, mittelst welcher sich der Menschengeist nach und nach die Welt erobert hat, Errungenschaften, »denen Gewohnheit und täglicher Besitz so gerne unsere Dankbarkeit rauben«. Wenn wir heute an den meisten Dingen Stoff und Form unterscheiden, wenn uns die Begriffe Möglichkeit und Wirklichkeit so ganz geläufig geworden sind, so vergessen wir nur allzuleicht darauf, dass *Aristoteles* der erste war, der diese Begriffe deutlich herausgearbeitet und zum Gebrauche zurechtgedacht hat.

Die Kenntnis der allmählichen Entwicklung der Denkmittel ist der größte Gewinn, den man aus dem Studium der Geschichte der Philosophie ziehen kann, und unsere Darstellungen dieses Gebietes, an denen ja

kein Mangel ist, sollten dieses Moment deutlicher herausstellen.

Die Geschichte der Philosophie ist aber nicht nur Philosophie, sie ist auch Geschichte. Gar oft prägt sich in einem philosophischen System der geistige Gehalt des Zeitalters, in welchem es entstand, am deutlichsten und am tiefsten aus. So ist, wie schon oft hervorgehoben wurde, *Kants* kategorischer Imperativ ein Niederschlag des preußischen Pflichtbewusstseins, während das Weltbürgerthum der Cyniker und Stoiker den Untergang des griechischen Nationalgefühls deutlich bekundet.

Die Geschichte der Philosophie bildet demnach einen wichtigen Bestandtheil des philosophischen Studiums. Erschwert wird dasselbe allerdings durch die philosophische Kunstsprache, die sich allmählich herausgebildet hat und die man sich schlechterdings aneignen muss. Unsere Einführung wird deshalb auf die genaue Erklärung der wichtigsten Kunstausdrücke große Sorgfalt verwenden, um auf diese Weise auch das Studium der Geschichte der Philosophie zu erleichtern. Anderseits können wir nicht umhin, bei den einzelnen Problemen ihr geschichtliches Werden wenigstens zu skizzieren.

Literatur.

Fr. Paulsen, Einleitung in die Philosophie. 4. Aufl. 1896.

O. Külpe, Einleitung in die Philosophie. 1895.

Wundt, System der Philosophie. 2. Aufl., S. 1—30.

Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3 Bände (Band I, Das Alterthum, 8. Aufl., 1894, Band II, Mittelalter, 8. Aufl., 1898, Band III, Die Neuzeit, 8. Aufl., in zwei Abtheilungen 1896 und 1897). Das Werk gehört zu den unentbehrlichen Hilfsmitteln des Studiums der Philosophie. Besonders wertvoll sind die überaus reichen, nahezu vollständigen Angaben über die einschlägige Literatur. Band I, S. 9—15 findet der Leser eine vortreffliche Übersicht über die wichtigsten Darstellungen der Geschichte der Philosophie mit charakterisierenden Bemerkungen.

Zweiter Abschnitt.

Die propädeutischen (vorbereitenden) Disciplinen.

§ 8. Gegenstand und Aufgabe der Psychologie.

Die Psychologie ist die Wissenschaft von den Gesetzen des menschlichen Seelenlebens. Ihr Gegenstand ist demnach das menschliche Seelenleben selbst, d. h. unser Denken, unser Fühlen, unser Wollen, kurz alles das, was wir als seelische Thätigkeiten täglich und stündlich erleben, was uns als solches Erlebnis unmittelbar gegeben und bekannt ist. Die Psychologie hat es demnach immer nur mit Ereignissen, immer mit einem Geschehen, niemals mit einem ruhenden Sein zu thun. Die Frage nach einem substantiellen, beharrenden Träger dieser von uns erlebten psychischen Phänomene, die Frage, ob diese Thätigkeiten von einem beharrenden, im Wechsel der Erlebnisse unveränderlichen Seelenwesen ausgehen, gehört nicht in die Psychologie, sondern bildet einen Gegenstand der Metaphysik oder Ontologie. Ebendahin gehört natürlich auch das Problem von dem Sitze, der Einfachheit und der Unsterblichkeit der Seele. Über all diese Dinge können die verschiedenen Religionssysteme Dogmen aufstellen, die kraft der religiösen Autorität bei den Anhängern des betreffenden Religionsbekenntnisses Glauben finden. Über

all diese Dinge kann eine wissenschaftliche Philosophie auf Grund eindringender Untersuchungen Hypothesen aufstellen. Die Psychologie bleibt davon ganz unberührt; sie durchforscht das menschliche Seelenleben, das eine der unzweifelhaftesten Thatsachen ist, die wir kennen, sucht seine Vorgänge auf die einfachsten Elemente zurückzuführen und die darin waltenden Gesetze zu ermitteln, ganz unabhängig von jedem theologischen Dogma und jeder metaphysischen Hypothese.

Die Psychologie lehnt sich damit keineswegs gegen irgendein Dogma oder irgendeine metaphysische Hypothese auf. Ihre Erforschung des Seelenlebens bleibt vielmehr für jedes metaphysische und theologische Dogma giltig. Die Psychologie kann über das Wesen der Seele ebensowenig Aufschluss geben wie die Mechanik über das Wesen der Kraft. Da und dort wird nur das Gesetz des Geschehens gesucht. Die Psychologie nähert sich also in Bezug auf ihren rein erfahrungsmäßigen Charakter sowie in ihren Methoden sehr den Naturwissenschaften, bleibt aber in Bezug auf ihren Gegenstand von diesen geschieden. Die hier vorgetragene Auffassung der Psychologie sowie ihre Unabhängigkeit von jeder Metaphysik ist eine Errungenschaft der letzten Decennien.

Der Glaube an ein vom Körper verschiedenes Seelenwesen, das den Leib nach dem Tode verlässt und dann ein selbständiges Dasein führt, ist tief in der Menschennatur begründet und findet sich thatsächlich bei den primitivsten, auf der niedrigsten Culturstufe zurückgebliebenen Völkern. Fast sämmtliche Religionssysteme der Erde haben diesen Glauben zum Dogma erhoben, und derselbe ist als selbstverständliche Voraussetzung in viele philosophische Systeme übergegangen. Demgemäß bildet die Psychologie als die Lehre von der Seele in den Systemen des Alterthums, des Mittelalters

und der Neuzeit einen Theil der Metaphysik oder Ontologie. Daneben finden wir jedoch schon verhältnismäßig frühe die Beobachtung des thatsächlichen Seelenlebens am Werke. *Platon* und *Aristoteles* haben dazu ungemein wertvolle Beiträge geliefert, ebenso der Arzt *Hippokrates* und seine Schule, wie nicht minder die späteren Philosophenschulen des Alterthums, die Stoiker, Epikureer (besonders der Dichterphilosoph *Lucrez*) und die Neuplatoniker (besonders *Plotin*). Selbst die scholastische Philosophie des Mittelalters war darin, wie jüngst *Siebeck* nachgewiesen hat, nicht ganz unfruchtbar. Zu Beginn der neueren Zeit wird diese Aufgabe immer energischer in die Hand genommen. Nachdem im XVII. und XVIII. Jahrhundert englische Denker wie *John Locke*, *George Berkeley*, *David Hume*, *Adam Smith* die Kenntnis des thatsächlichen Seelenlebens durch eindringende Zergliederung mächtig gefördert hatten, entstand 1829 in *James Mills* (Vater des berühmten Logikers und Nationalökonomen *J. St. Mill*) »Analysis of the phaenomena of the human Mind« die erste von Metaphysik freie Darstellung des Seelenlebens. Zur Wissenschaft wurde die empirische Psychologie von *Herbart* erhoben, der auch den Versuch unternahm, Mathematik auf die Erscheinungen des Seelenlebens anzuwenden.

Herbarts großer Schüler, *H. Lotze*, hat dann in seiner 1851 erschienenen medicinischen Psychologie das Seelenleben im Zusammenhange mit seinen physiologischen Begleiterscheinungen dargestellt. Bald darauf haben *Fechner* und *Wundt* diesen Zusammenhang genauer im einzelnen untersucht und zugleich es unternommen, die Erscheinungen des Seelenlebens dem Experiment zu unterwerfen. Diese beiden verdienen die Begründer der modernen Psychologie genannt zu werden. *Wilhelm Wundt* hat einerseits durch sein grundlegendes Werk »Grundzüge der physiologischen Psychologie« (zuerst

1874, jetzt in 4. Aufl. 1893), anderseits durch die 1879 erfolgte Begründung des ersten Institutes für experimentelle Psychologie in Leipzig einen mächtigen Anstoß zu weiteren Arbeiten gegeben, welche er selbst aufs wirksamste fördert. Nach dem Muster der Leipziger Anstalt wurden in Deutschland, Frankreich, England, Italien, namentlich aber in Amerika zahlreiche Institute hervorgerufen, in denen emsig an der experimentellen Erforschung des Seelenlebens gearbeitet wird.

Auf diese Weise ist die Psychologie zu einer selbständigen, von aller philosophischen Speculation unabhängigen Erfahrungswissenschaft geworden, die dazu bestimmt ist, allen jenen Wissenschaften, die sich mit dem geistigen Leben beschäftigen und die man in neuerer Zeit unter dem Namen Geisteswissenschaften zusammenzufassen pflegt, als Grundlage zu dienen. Dabei haben sich bestimmte Methoden und Richtungen herausgebildet, mit denen wir den Leser jetzt bekannt machen wollen.

§ 9. Methoden und Richtungen der Psychologie.

Wie allen Erfahrungswissenschaften ist es der Psychologie zunächst um eine möglichst reiche Sammlung von Thatsachen zu thun. Das nächstliegende Mittel dazu ist die Beobachtung der sich vollziehenden Ereignisse. Diese Beobachtung ist jedoch in der Psychologie eine wesentlich andere als bei den Naturwissenschaften. Die psychischen Phänomene können nicht wie die Naturereignisse mit unseren Sinnen wahrgenommen, sie können nur auf eine jedem von uns bekannte, aber nicht näher zu beschreibende Art unmittelbar erlebt werden. Ich kenne aus Erfahrung nur jene psychischen Vorgänge, die ich selbst in meinem Bewusstsein erlebe. Um Thatsachen zu sammeln, muss ich also das, was ich selbst innerlich erlebe, *beobachten* und dem Urtheil unter-

werfen. Die wichtigste und grundlegendste Quelle der Belehrung für den Psychologen ist demnach die Beobachtung seiner eigenen psychischen Erlebnisse oder die Selbstbeobachtung. Die Methode der Selbstbeobachtung, die man nach dem englischen Worte für Selbstbeobachtung (introspection = Hineinschauen) die introspective nennt, ist demnach die erste und wichtigste.

Die introspective Methode enthält aber in sich mannigfache Schwierigkeiten und Widersprüche. Die Beobachtung meiner psychischen Erlebnisse ist ja selbst eine Seelenthätigkeit und muss daher bei dem innigen Zusammenhange unserer Seelenthätigkeiten untereinander modificierend in den Verlauf des zu beobachtenden Phänomens eingreifen und den Verlauf verändern oder unterbrechen. Wollte ich mich mitten in einem Zornesausbruche beobachten, so wäre wohl in demselben Augenblicke der Zorn verraucht. Viele halten deshalb die Selbstbeobachtung für unmöglich und die introspective Methode demgemäß für unbrauchbar. Diese Ansicht ist jedoch nicht richtig, denn die Beobachtung meiner Erlebnisse gelingt anstandslos, wenn der Vorgang vorüber, aber in der Erinnerung haften geblieben ist. Hier fällt die Thätigkeit des Erinnerns mit der Introspection zusammen, und wir können auf diese Weise den Verlauf einer Reihe psychischer Phänomene ziemlich genau reconstruieren, wobei die Übung unsere Fertigkeit sehr erhöht.

Die beobachteten Thatsachen müssen dann einer Zergliederung oder Analyse unterworfen werden, und in dieser Analyse besteht derzeit die Hauptthätigkeit des Psychologen. Alle Vorgänge, die wir wirklich erleben, erweisen sich nämlich bei näherer Prüfung als zusammengesetzt, und es gilt nun, die Elementarvorgänge ausfindig zu machen, aus denen die beobachteten Vorgänge *bestehen* und entstehen. Zur introspectiven Methode

gehört also als wesentlicher Bestandtheil die Zergliederung oder Analyse.

Die auf Grund der introspectiven Methode unternommene Zergliederung gelangt verhältnismäßig bald zu ihrer Grenze. Die Wahrnehmung eines Gegenstandes durch das Auge erscheint z. B. der Selbstbeobachtung als ein einfacher, nicht weiter zu zerlegender Vorgang. Hier greift nun mit großem Erfolge das Experiment ein und hilft uns die Analyse über die Grenzen der Selbstbeobachtung hinaus fortsetzen.

Die experimentelle Methode in der Psychologie besteht ebenso wie in den Naturwissenschaften darin, dass die Bedingungen für das Entstehen psychischer Vorgänge absichtsvoll und planmäßig hergestellt, und zwar so hergestellt werden, dass man dieselben willkürlich in quantitativer wie in qualitativer Beziehung variieren kann. Zu einem psychologischen Experiment gehören mindestens zwei Personen, der Experimentator und der Beobachter. Der Experimentator stellt die Bedingungen her und variiert sie, ohne dass der Beobachter von der Variation Kenntnis hat. Der Beobachter gibt dann seine Eindrücke theils durch Worte, theils durch verabredete Zeichen zu Protokoll. Natürlich ist beim Beobachter wieder nur die Selbstbeobachtung wirksam, und es gelingt thatsächlich erst nach einiger Übung Fehlerquellen auszuschalten und sichere Resultate zu erzielen. Charakteristisch für alle psychologischen Experimente ist es, dass nur eine große Zahl von Versuchen, mit mehreren Beobachtern vorgenommen, brauchbare Ergebnisse liefert. Hier bedarf es also besonders großer Ausdauer und ganz besonderer Genauigkeit. Jahrelang werden deshalb über dasselbe Gebiet Versuche fortgesetzt und unter veränderten Bedingungen wiederholt. Wichtig ist es ferner, dass hier auch die misslungenen Versuche,

d. h. solche, die nicht das erwartete Resultat ergaben, sorgfältig verzeichnet werden.

Die experimentelle Methode hat sich in den letzten Decennien sehr vervollkommnet und zahlreiche recht complicierte Apparate hergestellt, welche die Versuche erleichtern und ihre Resultate exacter machen. Insbesondere hat diese Methode in der Analyse der Sinneswahrnehmungen große Erfolge aufzuweisen. Wir wissen jetzt, dass beim Zustandekommen einer Gesichtswahrnehmung neben den Netzhautempfindungen die Bewegungen des Auges und die dabei entstehenden Muskelempfindungen eine große Rolle spielen. Dasselbe ist auch bei Tastwahrnehmungen der Fall. Überhaupt ist durch die experimentelle Methode die große Bedeutung der Muskelempfindungen erkannt worden, und dadurch hat unsere Vorstellung von der Natur unseres Seelenlebens die tiefgreifendsten Veränderungen erfahren. Durch die experimentelle Methode sind ferner der zeitliche Verlauf der Vorstellungen, die Gesetze der Association, die elementaren ästhetischen Gefühle vielfach aufgehellt worden, und es ist zu hoffen, dass der gemeinsamen Arbeit auf diesem Gebiete noch manche Entdeckung gelingen wird.

Neben der introspectiven und der experimentellen Methode ist noch die Beobachtung anderer eine nicht unwichtige Quelle der Belehrung. Man kann hier natürlich nie den psychischen Vorgang direct beobachten, sondern nur seinen körperlichen Ausdruck in Bewegung, Miene und Sprache. Der Vorgang selbst muss erschlossen werden, und bei diesen Schlüssen bilden wieder die eigenen Erlebnisse des Beobachters die Grundlage. Besonders lehrreich werden solche Beobachtungen an Kindern und an solchen Individuen, denen ein grausames Experiment der Natur irgend eine Erkenntnisquelle verschlossen hat. Blindgeborene, Taubstumme und die nicht

allzu seltenen Taubstumm-Blinden bieten da reiche Belehrung, und wir verdanken der sorgsamen Beobachtung solcher Personen nicht unerhebliche Aufschlüsse. Insbesondere sei hier auf die überaus lehrreiche Erziehung der taubstumm-blinden Laura Bridgman hingewiesen, wo sich in geradezu staunenswerter Weise zeigt, welcher Leistungen der Tastsinn allein fähig ist und welche Bedeutung der Wortsprache für die Entwicklung des Denkens zukommt.*)

Mit der introspectiven Methode, so wurde bereits gesagt, ist auf das engste die Analyse verbunden, welche die beobachteten Vorgänge in ihre Elemente zerlegt. Vermöge der ereignisartigen Natur der psychischen Vorgänge, welche immer nur ein Geschehen, niemals ein beharrendes Sein darstellen, geht die analytische Betrachtung von selbst in die genetische über, welche das Seelenleben als eine Entwicklungsreihe auffasst und fragt, welcher Vorgang der erste, der ursprünglichste ist. Die Frage, woraus ein Vorgang besteht, führt unabweislich zu der Frage, wie und woraus er entsteht.

Die genetische Betrachtungsweise führt aber von selbst über das Einzelwesen hinaus und zwingt uns, die Gesellschaft, in der der Mensch lebt, als wichtigen Factor seiner seelischen Entwicklung mit zu berücksichtigen. Soweit wir nämlich den Menschen zurück verfolgen können, überall und immer finden wir ihn als geselliges Wesen, als Herdenthier. Das Wort des *Aristoteles*, dass der Mensch von Natur aus ein sociales Wesen sei, wird durch die moderne Völkerkunde im vollsten Umfange bestätigt. Nicht nur die den Menschen umgebende Natur,

*) Vgl. *Jerusalem*, Laura Bridgman, Erziehung einer Taubstumm-Blinden. Eine *psychologische* Studie. Wien, Pichler 1891.

kämpfen einander gelegentlich scharf. Die introspectiven Psychologen werfen den experimentellen vor, dass die Resultate ihrer langwierigen Untersuchungen oft unbedeutend sind und dass dieselben zudem mehr der Physiologie als der Psychologie zugute kommen. Dagegen spotten die »Experimentellen« gelegentlich über die »Lehnstuhlpsychologen« und meinen, nur im Laboratorium könne in exacter Weise Psychologie getrieben werden.

Nach unseren obigen Darlegungen sind beide Richtungen berechtigt, und nur durch das Zusammenwirken von Experiment und Selbstbeobachtung wie durch eindringende Analyse können Fortschritte erzielt werden.

In Bezug auf die Beurtheilung der psychischen Vorgänge selbst war man früher meist der Ansicht, dass das Wahrnehmen und Vorstellen primäre, das Fühlen und Wollen dagegen abgeleitete Zustände seien. Man kann diese Richtung, die noch immer zahlreiche Anhänger zählt, die intellectualistische nennen.

Dem gegenüber betonen neuere Forscher, dass nicht das Vorstellen, sondern das Fühlen und das mit ihm aufs engste verbundene Wollen die ursprünglichen Zustände seien, aus denen sich das Empfinden, Wahrnehmen und Vorstellen erst entwickelt habe. Diese der gesammten Entwicklungsgeschichte des Lebens viel mehr entsprechende Ansicht nennt man die voluntaristische Psychologie. Diese Richtung bricht sich immer mehr Bahn und gewinnt immer mehr Anhänger.

§ 10. Psychologie und Physiologie.

Der enge Zusammenhang zwischen psychischen und physiologischen Vorgängen oder, wie man sich kürzer und populärer auszudrücken pflegt, zwischen Leib und Seele ist längst erkannt worden und hat die hervorragendsten Denker viel und lange beschäftigt. Auf die

philosophischen Probleme, die sich aus dem Nachdenken über diesen Zusammenhang ergeben, sowie auf die wichtigsten Lösungsversuche kommen wir weiter unten zurück.

Für die moderne Psychologie gilt es als ausgemacht, dass der überwiegenden Mehrzahl der psychischen Vorgänge physiologische Processe als Begleiterscheinungen zur Seite gehen. Es ist ferner vollkommen sicher, dass die letzte unmittelbare Bedingung für einen psychischen Vorgang immer ein Nervenprocess sein muss, und zwar immer ein solcher, an welchem in letzter Linie das menschliche Gehirn betheiligt ist. Die Ansicht, dass jedem psychischen Vorgang ausnahmslos ein Gehirnprocess entspreche, ist nur insofern eine allgemein anerkannte, als jeder ernst zu nehmende Forscher überzeugt ist, dass ohne Gehirn keine Bewusstseinserscheinung zustande kommt. Dagegen besteht noch immer eine Meinungsverschiedenheit in Bezug auf die Frage, ob jeder durch psychologische Analyse bloßgelegte Theilvorgang eines Phänomens auch wiederum einen physiologischen Theilvorgang des physiologischen Processes voraussetzen müsse. So glaubt z. B. *Wundt*, dass jede Wahrnehmung eines bestimmten Dinges nur dadurch zustande komme, »dass der Complex der durch das Object hervorgerufenen Empfindungen durch einen Act ‚associativer Synthese' zusammengefasst werde«. Dieser Act der Synthese, glaubt nun der berühmte Forscher, sei rein psychischer Natur, und es gebe dazu keinen physiologischen Parallelvorgang.

Die weitgehende Abhängigkeit psychischer Vorgänge von Gehirnprocessen hat nun viele Forscher zu der Auffassung gebracht, dass die Psychologie nur die Aufgabe habe, unsere Kenntnis der Gehirnfunctionen zu bereichern und dass sie somit nur ein Theil der Physiologie sei.

Dem gegenüber muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass die psychischen Vorgänge durchaus eigenartiger Natur und mit den physischen Phänomenen unvergleichbar sind. Alle Vorgänge in der Natur, wozu natürlich der menschliche Körper mitgehört, sind der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich oder können ihr durch Mikroskope und andere Verstärkungen unserer Wahrnehmungsfähigkeit zugänglich gemacht werden. Selbst wo dies bis jetzt nicht möglich war, kann es jeden Augenblick durch Vervollkommnung der Instrumente gelingen, und es gibt keinen Naturprocess, bei dem es undenkbar wäre, dass er der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich werde. Die psychischen Vorgänge können jedoch nie mit den Sinnen wahrgenommen, sondern nur in der eigenartigen, jedem bekannten, aber nicht näher zu beschreibenden Art unmittelbar erlebt werden. Eben deshalb muss ihre Erforschung der Gegenstand einer besonderen Wissenschaft bleiben.

Die Psychologie wird von der Physiologie wertvolle Anregungen zu erneuter psychologischer Analyse erhalten, wie sie ihrerseits wiederum der Physiologie Probleme bezeichnen und Wege weisen kann. Niemals aber kann die Psychologie aufhören, eine selbständige Wissenschaft zu sein. Ihr Gegenstand bleibt immer ein von dem jeder Naturwissenschaft verschiedener.

§ 11. Psychologie und Philosophie.

Die moderne Psychologie hat sich, wie wir gesehen, von jeder philosophischen Speculation, namentlich von jedem philosophischen System unabhängig gemacht und sich zur selbständigen Erfahrungswissenschaft entwickelt. Trotzdem aber ist der enge Zusammenhang zwischen Psychologie und Philosophie bestehen geblieben. Freilich hat sich das Verhältnis zwischen diesen beiden Wissens-

zweigen ein wenig umgekehrt. Der Psychologe könnte strenge genommen auf jede metaphysische Hypothese verzichten, allein der Philosoph ist heute mehr denn je auf eindringende psychologische Analyse angewiesen.

Wenn die Philosophie zu ihrem Ziele, d. i. einer einheitlichen Weltanschauung gelangen will, so muss sie nicht nur die Gesetze des physischen Geschehens, wie sie die Naturwissenschaft bietet, berücksichtigen, sondern in noch höherem Grade die Gesetze des psychischen Geschehens, wie sie die Psychologie zu erforschen unternimmt. Nur auf psychologischer Grundlage kann heute der Philosoph die Grenzen des menschlichen Erkennens abstecken, nur mit Hilfe der Psychologie die Formen finden und verstehen lernen, in die sich unsere Erkenntnisse nothwendig kleiden müssen. Nur eine psychologische Analyse unserer Gefühle kann ihn lehren, unter welchen Bedingungen wir etwas für schön halten, und nur aus der Kenntnis dieser Bedingungen können sich giltige Normen für den Künstler ergeben. Erst ein eingehendes und genaues Studium dessen, was in uns vorgeht, wenn wir Handlungen anderer billigen, wenn wir mit uns selbst zufrieden oder unzufrieden sind, kann ihn auf den Weg führen, von wo aus man dazu gelangt, sittliche Normen für das menschliche Handeln aufzustellen.

Es bildet demgemäß die Psychologie die wichtigste Grundlage für eine wahrhaft wissenschaftliche Philosophie, und wer das vergisst oder sich in kühnem, aber recht unzeitgemäßem Vertrauen auf die Kraft der Speculation über die psychologische Grundlegung glaubt hinwegsetzen zu können, »dem haften nirgends die sicheren Sohlen, und mit ihm spielen Wolken und Winde.«

Aber auch die Psychologie führt fast von selbst zu philosophischen Problemen, wenn sich auch nicht leugnen lässt, dass *sie dieselben* von sich abweisen kann und darf.

Schon die Lehre von den Sinneswahrnehmungen bringt uns auf die merkwürdige Thatsache des ungleich höheren Vertrauens, das wir den Daten des Tastsinnes im Vergleich zu Gesicht und Gehör entgegenbringen. Der Psychologe hat gewiss das Recht, sich mit der Verzeichnung der Thatsache zu begnügen, allein die Versuchung ist sehr groß, eine Erklärung zu suchen. Dies führt aber schon tief in die Erkenntnistheorie hinein.

Noch mehr reizt die Lehre von den sittlichen und religiösen Gefühlen wie von den Willensphänomenen dazu, den Fragen nach der Begründung der Sittengesetze, dem Problem der Willensfreiheit näher zu treten. Hier thut es zunächst noth, den psychologischen Thatbestand genau und ohne jede Rücksicht auf eine philosophische Anschauung zu constatieren. Aber eben diese Constatierung enthält oft schon die Lösung des Problems in sich, und es ist nicht einzusehen, warum der Psychologe nicht den Muth haben sollte, einige Schritte über die Constatierung der Thatsachen hinauszugehen.

Die Psychologie ist also ihrem gegenwärtigen Stande nach eine selbständige Wissenschaft, sie bildet aber die unentbehrliche Grundlage für alle philosophischen Untersuchungen.

§ 12. Gegenstand und Aufgabe der Logik.

Die Logik ist die Lehre von den Formen des richtigen Denkens. Als richtig gilt uns das Denken dann, wenn es zu objectiv gewissen Urtheilen führt. Objectiv gewiss sind solche Urtheile, die jeder, der sie hört und dem zu ihnen führenden Gedankengang mit Verständnis folgt, als wahr anzuerkennen nicht umhin kann. Als ein zweites Kriterium für die objective Gewissheit eines Urtheiles betrachten wir ferner das Ein-

treffen der auf das betreffende Urtheil gegründeten Voraussagen.

Der objectiven Gewissheit steht die subjective gegenüber, welche meist nicht auf einen anderen übertragen werden kann. Subjective Gewissheit haben wir z. B. davon, dass unser Freund, den wir viele Jahre kennen, in einem bestimmten Falle so und nicht anders handeln wird. Objective Gewissheit dagegen haben wir z. B. davon, dass das Steigen des Barometers eine Vermehrung des Luftdruckes bedeutet.

Die Formen des richtigen Denkens, d. h. des Denkens, das zu objectiv gewissen Urtheilen führt, sind nun nichts anderes als die allgemeinen Bedingungen dieser objectiven Gewissheit. Berücksichtigt man noch den Umstand, dass man in der wissenschaftlichen Forschung nicht immer zu objectiv gewissen, sondern sehr häufig nur zu mehr oder minder wahrscheinlichen Urtheilen gelangt, so kann man die Logik auch definieren als die Lehre von den allgemeinen Bedingungen der objectiven Gewissheit und Wahrscheinlichkeit.

Um die Formen des richtigen Denkens zu finden, müssen zunächst die Formen des Denkens überhaupt untersucht werden, d. h. es muss nach dem geforscht werden, was alle Denkacte gemeinsam haben. Hier drängt sich nun vor allem die Urtheilsform auf, welche allem Denken zugrunde liegt. Die einfachsten Wahrnehmungen sowie die Resultate der verwickeltsten Überlegungen, sie alle kommen in der Form des Urtheiles zum Ausdruck. Diese Denkform hat in der Sprache die Form des Behauptungssatzes angenommen, und so bilden denn Satz und Urtheil oder, wie wir auch sagen können, der Urtheilssatz den Mittelpunkt aller logischen Untersuchungen. Wann ist ein Urtheil formal richtig? Unter welchen Bedingungen lässt sich aus einem oder aus

mehreren richtigen Urtheilen ein neues richtiges ableiten? Das sind Fragen, welche den Hauptgegenstand der Logik bilden. Man könnte demnach die Logik auch bestimmen als die Lehre von den allgemeinen Bedingungen des richtigen Urtheilens.

Aber nicht an allen Urtheilen sind solche allgemeine Bedingungen ihrer Richtigkeit festzustellen. Eine große Zahl von Urtheilen dient dazu, individuelle Wahrnehmungen, Erinnerungen, Erwartungen zu formulieren und auszudrücken. Alle solchen Urtheile, ich nenne sie Urtheile der Anschauung, haben ihrer Natur nach nur subjective Gewissheit und geben daher zu logischer Prüfung keinen Anlass. Eine solche Prüfung kann nur an Urtheilen vorgenommen werden, welche allgemeine Behauptungen aufstellen, d. h. genauer gesprochen, welche nicht individuell bestimmte und individuell gefärbte Thatsachen bezeichnen, sondern vielmehr ein Ausdruck sind für Gesetze des Geschehens. Solche Urtheile nennen wir Begriffsurtheile, und nur diese können Gegenstand logischer Prüfung werden.

Eine solche Prüfung gelingt, wie eine mehr als zweitausend Jahre alte Tradition lehrt, am besten dadurch, dass die Begriffsurtheile künstlich in ihre Elemente zerschlagen werden. Diese Elemente sind hier Begriffe, eine Denkform, die zwar erst im Urtheil zu lebendiger Wirkung kommt, trotzdem aber auch zu logischen Zwecken einer selbständigen Betrachtung unterzogen werden muss.

Jeder Begriff hat das Merkmal der Allgemeinheit. Er entsteht als Niederschlag vieler Anschauungsurtheile und ist der einheitliche Träger von Eigenschaften und Zuständen, die einer Anzahl von Vorstellungen gemeinsam sind. Der Begriff wird durch ein symbolisches Zeichen, meist durch ein Wort, im Bewusstsein fest-

gehalten. Die genau präcisierte Bedeutung des Wortes, d. h. die Eigenschaften und Zustände, deren Träger der Begriff ist, bilden seinen Inhalt, die Objecte, an denen sich die betreffenden Eigenschaften und Zustände finden, den Umfang des Begriffes. Die traditionelle Logik hat nun die Prüfung der Urtheile in der Weise in Angriff genommen, dass sie dieselben als Aussagen über Begriffsverhältnisse genauer untersuchte. Dabei erwies sich die Betrachtung der Umfangsverhältnisse als viel geeigneter, weil diese anschaulich dargestellt werden können und weil sich auf diese auch mit Vortheil mathematische Formeln anwenden lassen. Dagegen bleiben die Inhaltsbeziehungen immer abstract, lassen sich weder anschaulich darstellen noch mathematisch formulieren.

Die traditionelle Logik ist also meist eine Umfangslogik geblieben. Sie untersucht die möglichen Begriffsverhältnisse an sich, fragt dann, welche von denselben in den Urtheilen zum Ausdruck gelangen, und sucht zu ermitteln, wie sich aus gegebenen Begriffsverhältnissen neue ableiten lassen. Diese Ableitung nennt man Schließen, und so zerfällt die traditionelle Logik in die Lehre vom Begriff, vom Urtheil, vom Schluss.

Die Auffassung des Urtheiles als Aussage über ein Begriffsverhältnis hat lange über die wahre psychologische Natur des Urtheilsactes getäuscht. Indem man immer von zwei Bestandtheilen des Urtheiles sprach, hat man vergessen, dass der dem Urtheil zugrunde liegende und durch dasselbe geformte Vorgang beide Bestandtheile ungesondert enthält. Über die psychologische und namentlich erkenntnistheoretische Bedeutung der Urtheilsfunction werden wir weiter unten zu sprechen haben. Hier muss jedoch hervorgehoben werden, dass die Logik in ihrem vollen Rechte ist, wenn sie das Urtheil in Begriffe auflöst, insoferne diese Auflösung ihren *Zwecken* dient. Nur darf eine zu

bestimmten wissenschaftlichen Zwecken vollzogene künstliche Umformung nicht den Anspruch erheben, für die ursprüngliche und wesentliche Natur des psychischen Actes maßgebend sein zu wollen.

Mit der Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluss ist jedoch die Aufgabe der Logik nicht erschöpft. Sie soll auch zeigen, wie diese Formen im wissenschaftlichen Denken Anwendung finden und demgemäß die Methoden der Forschung untersuchen. Dabei wird man mit *Wundt* am besten die Methoden der Darstellung eines bereits bekannten Inhaltes von den Methoden der Untersuchung sondern. Die Methoden der Darstellung sind vor allem die Definition und Eintheilung der Begriffe sowie die verschiedenen Arten der Beweise. Bei den Methoden der Untersuchung werden dann Induction und Deduction, Analyse und Synthese sowie speciellere Methoden zur Darstellung gelangen. Die Methodenlehre wird aber erst dann fruchtbringend, wenn sie zu den einzelnen Wissenschaften herabsteigt und die ihnen eigenen Methoden zur Anschauung bringt. Wir unterscheiden demnach eine allgemeine und eine specielle Methodenlehre, welch letztere die Logik der einzelnen Wissenschaften darstellt. *Wundt* hat in seinem dreibändigen Werke über Logik diese Riesenarbeit geleistet und damit die Aufgabe der Logik ungemein erweitert.

§ 13. Entwicklung und Richtungen der Logik.

Das Bedürfnis nach einer präcisen Formulierung der allgemeinen Denkgesetze machte sich gegen das Ende des IV. Jahrhunderts v. Chr. fühlbar, als die der sogenannten megarischen Schule angehörigen Denker einerseits an der Möglichkeit wahrer Urtheile Zweifel erhoben, anderseits durch sophistische Fangschlüsse den Gegner zu verwirren suchten. Nachdem *Sokrates* die Forderung

nach begrifflicher Erkenntnis erhoben und *Platon* über die Definition und Eintheilung der Begriffe Untersuchungen angestellt hatte, unternahm es *Aristoteles*, die Regeln des Schließens und Beweisens genau und ausführlich zu erforschen und darzulegen, und wurde dadurch der Begründer der Logik.

Aristoteles war sich vollkommen darüber klar, dass es dabei nicht auf die Entdeckung neuer Wahrheiten, sondern auf die Prüfung der Resultate des natürlichen Denkens ankomme. Er sagt ausdrücklich, die Logik habe die Aufgabe, die thatsächlich vollzogenen Schlüsse auf bestimmte Formen zurückzuführen, um dadurch ihre Richtigkeit zu prüfen. Auch das wusste *Aristoteles*, dass man zu diesem Zwecke die wirklich vollzogenen Schlüsse in die zugrundeliegenden Urtheile und die Urtheile in ihre begrifflichen Elemente auflösen müsse. Der Name, den er seiner Wissenschaft gab, lautete demgemäß ganz richtig Analytik, d. h. Zergliederungskunst.

Die logischen Schriften des *Aristoteles* (von den Kategorien oder Grundbegriffen, vom Urtheilssatze, von der Schluss- und Beweislehre, die Lehre vom Wahrscheinlichkeitsbeweise und von der Definition, enthalten in den acht Büchern der Topik) wurden vom späteren Alterthum und im Mittelalter unter dem Namen Organon, d. i. Werkzeug (des Denkens), zusammengefasst. Ein vom Neuplatoniker *Porphyrius* (III. Jahrhundert n. Chr.) verfasster und von *Boethius* (VI. Jahrhundert) ins Lateinische übertragener Auszug aus diesen Schriften war unter dem Namen Isagoge (Einführung) als Lehrbuch in den Schulen des Mittelalters allgemein eingeführt. Durch die Schüler des *Aristoteles*, *Theophrast* und *Eudemos*, durch die Stoiker und vielfach auch durch die scholastischen Philosophen des Mittelalters wurden die Formen der Schlüsse noch *feiner ausgearbeitet* und eine Menge neuer

Kunstausdrücke geschaffen, mit denen der geschulte Dialektiker rasch und sicher operieren musste.

Im XVI. Jahrhundert hat *Petrus Ramus*, zwar ein Gegner der Scholastik, aber doch ganz nach *Aristoteles* ein Lehrbuch der Logik verfasst, in welchem der Stoff so geordnet war, wie heute noch in den üblichen Lehrbüchern der Logik.

Der Engländer *Bacon* hat in seinem Novum Organum die Wertlosigkeit der *Aristotelischen* Logik darzuthun gesucht und energisch auf die Induction hingewiesen, wo man vom einzelnen zum allgemeinen aufsteigt. Trotzdem blieb die *Aristotelisch*-scholastische Logik in ihren Hauptlehren auch weiterhin noch Gegenstand des Schulunterrichtes und ist es zum großen Theil bis heute geblieben.

Durch *Kant* ist der formale Charakter der Logik energisch betont worden und eine neue Eintheilung der Urtheilsformen hinzugekommen. *Hegels* metaphysische Logik, welche zugleich die Lehre vom Denken und die vom Sein bilden sollte, hat so ziemlich alle Geltung verloren.

In den letzten Decennien hat man sich viel und eingehend mit Logik beschäftigt, wobei sich etwa folgende Richtungen herausgebildet haben.

Die psychologische Logik untersucht eingehend die psychologischen Grundlagen der Denkgesetze. Indem man hier das thatsächliche Denken zum Ausgangspunkt nahm, hat man sehr viel zur Psychologie des Denkens beigetragen und die Natur des Denkprocesses, wie er sich thatsächlich vollzieht, aufgehellt. Dabei sind jedoch mehrfach die Grenzen von Psychologie und Logik verwischt und die Aufgaben der letzteren verkannt worden.

Die erkenntnistheoretische Logik sucht nicht nur die Geltung der Denkgesetze im Bereich des Erkennbaren festzustellen, sondern auch die Grenzen des

Erkennens zu bestimmen. Damit geht sie über den Rahmen des specifisch Logischen hinaus und kommt tief in die Probleme der Erkenntniskritik und Metaphysik hinein. Die betreffenden Untersuchungen sind vielfach sehr bedeutend, allein sie erreichen den speciellen Zweck der Logik, nämlich die Erkenntnis der allgemeinen Bedingungen objectiver Gewissheit weniger, weil sie zu tief graben und den Glauben an jede objective Gewissheit erschüttern.

Die mathematische Logik sucht für die Urtheils- und Schlussformen eine möglichst genaue mathematische Formulierung zu gewinnen. Die betreffenden Untersuchungen legen sämmtlich die Umfangsverhältnisse der Begriffe zugrunde und haben in der That oft überraschende Resultate erzielt. Die alten Schulregeln werden dadurch oft sehr vereinfacht und erhalten eine viel exactere Fassung. Die einfacheren der so gewonnenen Formeln könnten mit großem Nutzen für den Schulunterricht verwertet werden, die complicierten dagegen sind oft auch für den Fachmann schwer verständlich. Jedenfalls ist hier ein Feld fruchtbringender Thätigkeit erschlossen.

Von den Bemühungen, die Methodenlehre zu vervollkommnen, verdient vor allem die »inductive Logik« Erwähnung, welche vom Engländer *John Stuart Mill* sorgfältig ausgebildet wurde.

Kants bekannter Ausspruch, dass die Logik seit *Aristoteles* keinen Schritt vorwärts habe thun können, aber auch keinen Schritt nach rückwärts habe thun müssen, war kaum zu der Zeit, wo er gethan wurde, berechtigt, und ist es heute noch viel weniger. Die Grundlagen, die *Aristoteles* der Logik gegeben, sind zwar geblieben, aber es ist kräftig weiter gebaut worden, freilich mitunter auch nach unrichtigem oder auch nach allzusehr erweitertem Plane.

§ 14. Grammatik, Logik und Psychologie.

Die Logik ist gleich bei ihrem Ursprunge sowie im Laufe ihrer Entwicklung in die engsten Beziehungen zur Grammatik getreten. Die Unterscheidung von Subject und Prädicat, von Substantiv, Adjectiv und Verbum ist ein Resultat mehr logischer als grammatischer Erwägung. Die Denkgesetze konnten nur durch Zergliederung des sprachlichen Ausdruckes gefunden werden. Im Laufe der weiteren Entwicklung hat jedoch die Verquickung logischer und grammatischer Untersuchungen vielfach zu Irrthümern Anlass gegeben. Indem man die Bedeutung eines Wortes mit dem Inhalt des Begriffes, den Satz mit dem Urtheil identificierte, glaubte man, dass jede grammatische Beziehung zugleich eine logische sei und dass umgekehrt die Sprache sich nach logischen Gesetzen entwickle oder entwickeln solle.

Die Grammatik ist die Lehre von den Gesetzen des menschlichen Sprachbaues. Diese Gesetze entwickeln sich nach physiologischen und psychologischen Gesichtspunkten, und deshalb muss Physiologie und Psychologie, nicht aber die Logik die Grundlage der Grammatik bilden. Die Sprache ist Ausdruck der Vorstellungen, Gedanken, Gefühle und Willensrichtungen. Wenn ich genau sage, was ich meine, wenn ich genau verstehe, was der andere zu mir sagt, dann hat die Sprache ihren Zweck erfüllt. Die Frage, ob meine Behauptungen sachlich richtig sind, kommt hier entweder gar nicht oder jedenfalls erst in zweiter Linie in Betracht. Die Grammatik muss also ganz von der logischen Grundlage losgelöst und auf Psychologie begründet werden.

Dagegen wird die Logik die in der Sprache geleistete Denkarbeit immer benützen und sich in ihren Bestimmungen an den herrschenden Sprachgebrauch

halten müssen. Es wird der logischen Schulung gewiss immer ein wesentlicher Einfluss auf die Correctheit des Ausdruckes zukommen, aber nie darf es der Logik einfallen, die Sprache meistern zu wollen. Die Logik hat es mit den Formen des Denkens zu thun, und nur die daraus hervorgehenden Beziehungen sind ihr Gegenstand. Vielfach wird sie die Sprache mit Vortheil als Wegweiser benützen, aber niemals darf sie sich von derselben irreleiten lassen. Das Verhältnis der Logik zur Psychologie ergibt sich eigentlich schon aus dem oben Bemerkten. Die Psychologie muss das menschliche Denken in seinem thatsächlichen Verlaufe ebenso zu erforschen suchen wie die anderen Seelenthätigkeiten. Auch der Logiker thut gut, sich die diesbezüglichen Resultate der Psychologie zueigen zu machen. Allein es steht der Logik vollkommen frei, ja es ist ihre eigentliche Aufgabe, die natürlichen Denkformen künstlich so umzugestalten, dass die Prüfung der allgemeinen Bedingungen objectiver Gewissheit dabei möglich werde.

Für den Psychologen sind die Umstände, unter denen ein Urtheil gefällt wird, die Personen, die es fällen, die Nebengedanken und die Zwecke, die dabei im Spiele sind, von der allergrößten Bedeutung. Der Logiker sieht nur das Urtheil, beziehungsweise das Begriffsverhältnis. Er muss den Gedanken von allen Associationen, von allen Gefühlsmomenten, von allen Zwecken des Denkenden, ja womöglich von der Person des Denkers selbst loslösen, um ihn auf seine formale Richtigkeit zu prüfen.

Je genauer, je vollständiger der Logiker diese Abstraction von allen Nebenumständen vollzieht, desto besser gelingt seine logische Aufgabe. Nur darf er dabei nicht in den Irrthum verfallen, als sei sein künstliches Präparat das wahre, ursprüngliche, lebendige Denken selbst.

Die reinliche Abgrenzung der logischen Aufgabe ist mitunter eine recht schwierige. Eben diese Schwierigkeiten nöthigen oft dazu, über das specifisch Logische zu höheren Problemen aufzusteigen. Dadurch entstehen dann die Beziehungen der Logik zur Philosophie, zu deren Besprechung wir jetzt übergehen.

§ 15. Logik und Philosophie.

Die Logik gilt allgemein als unentbehrliche Vorschule zur Philosophie und wird als philosophische Propädeutik vielfach an Mittelschulen gelehrt. Die Logik ist auch thatsächlich eine unentbehrliche Vorschule, aber nicht nur für die Philosophie, sondern für jede Wissenschaft. Der Geist wird dadurch nicht, wie Mephisto scherzt, in spanische Stiefel eingeschnürt, sondern nur zur Besonnenheit erzogen, vor raschen und voreiligen Verallgemeinerungen bewahrt und daran gewöhnt, das Sichere von dem bloß Wahrscheinlichen zu unterscheiden. Die Logik bringt die instinctiv gebrauchten Denkgesetze zum Bewusstsein und heißt uns das Gedachte vorsichtig prüfen. Eine solche Schulung ist für jede wissenschaftliche Arbeit unerlässlich.

Die intensive Beschäftigung mit den logischen Problemen führt jedoch fast nothgedrungen über das rein Logische hinaus und nöthigt zu streng philosophischen Untersuchungen. Wer in der Lehre vom Begriff über das Verhältnis des Begriffes zu seinen Merkmalen ins Klare kommen will, wer den Geltungsbereich unserer Urtheile und Schlüsse zu prüfen unternimmt, der kann an der Frage nicht vorübergehen, inwiefern unser Verstand überhaupt fähig ist, das Wirkliche zu erkennen.

Die Frage nach der Möglichkeit und nach dem Ursprung menschlicher Kenntnis taucht auf, und damit sind wir mitten in einer der wichtigsten philosophischen

Disciplinen, in der Erkenntnistheorie. Mit dem Problem der Erkenntnis hängt aber aufs innigste die Frage nach dem Gegenstande unserer Kenntnis, d. h. nach dem wirklich Bestehenden zusammen, und so führt uns die Logik schließlich auch zur Lehre vom Sein, zur Ontologie, zur Metaphysik.

Literatur.

Psychologie.

Fr. Jodl, Lehrbuch der Psychologie. 1896 (umfassendes Werk mit überaus reicher Bibliographie).

W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 4. Aufl., 1893 (grundlegendes Werk).

— — Vorlesungen über Menschen- und Thierseele. 3. Aufl., 1897 (zur Einführung in die experimentellen Methoden sehr geeignet).

— — Grundriss der Psychologie. 2. Aufl., 1897.

A. Horwicz, Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. 2 Bände. 1872—1878.

Th. Ziehen, Vorlesungen über physiologische Psychologie. 3. Aufl., 1896.

O. Külpe, Grundriss der Psychologie. 1893.

H. Münsterberg, Aufgaben und Methoden der Psychologie. 1891.

H. Höffding, Psychologie im Umriss. 2. Aufl., 1893 (introspectiv, reich an treffenden Beobachtungen).

W. James, Principles of Psychology. 2 Bände. 1890 (englisch, das hervorragendste Werk der introspectiven Psychologie).

A. Bain, The Senses and the Intellect. 1855.

— — The Emotions and the Will. 1859.

Ernst Mach, Beiträge zur Analyse der Empfindungen. 1886.

W. Jerusalem, Lehrbuch der empirischen Psychologie (2. Aufl., 1890, biologisch).

— — Die Urtheilsfunction (eine Psychologie des Denkens). 1895.

L. Siebeck, Geschichte der Psychologie. I. und II. Band, 1. Abtheilung (bis *Thomas von Aquino*). 1880 und 1884.

M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. I. Band. 2. Aufl., 1897.

Logik.

Fr. Überweg, System der Logik. 5. Aufl., 1882, besorgt von *I. B. Meyer*.

H. Lotze, Logik. 2. Aufl., 1881.
Chr. Sigwart, Logik. 2 Bände. 2. Aufl., 1889 und 1893.
W. Wundt, Logik. 2. Aufl., 3 Bände. 1893—1895 (besonders wichtig die Methodenlehre).
B. Erdmann, Logik. I. Band, 1892 (Inhaltslogik).
J. St. Mill, System der deductiven und inductiven Logik, deutsch von *Gomperz*. 3 Bände. 2. Aufl. der Übersetzung. 1884.
St. Jevons, Principles of Science. 1874. } Mathematische
Schroeder, Vorlesungen über Algebra der Logik. } Logik.
C. Prantl, Geschichte der Logik. 4 Bände (bis zum XVI. Jahrhundert). 1855—1870.

Dritter Abschnitt.

Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie.

§ 16. Dogmatismus, Skepticismus, Kriticismus.

In Bezug auf das Vertrauen in die Erkenntnisfähigkeit des Menschen ist die Philosophie zuerst dogmatisch, dann skeptisch und zuletzt kritisch, wobei jedoch Rückfälle in eine frühere Phase gelegentlich vorkommen.

Dogmatisch nennt man jene Denkrichtung, welche den Resultaten des Wahrnehmens und Denkens volles Vertrauen entgegenbringt und überzeugt ist, die Welt sei wirklich so, wie wir sie wahrnehmen oder wie wir sie denkend construieren. Dogmatisch ist der nicht philosophierende, naive Mensch in seinem Denken und Handeln, indem es ihm gar nicht einfällt, an der Richtigkeit seiner Erkenntnisse oder gar an der Möglichkeit der Erkenntnis zu zweifeln. Dogmatisch ist auch die Religion, indem sie an die Wahrheit ihrer Lehren mit Festigkeit glaubt, auch dann oder besonders dann, wenn dieselben das Übersinnliche, das jenseits aller möglichen Erfahrung Liegende zum Gegenstande haben. Dogmatisch ist aber auch die Philosophie durch eine lange Zeit ihrer Entwicklung. *Platon*, der das Wesen der Dinge in unmateriellen Ideen oder Urbildern zu finden glaubt, ist nicht minder dogmatisch als *Leukipp* und *Demokrit* (450 v. Chr.), welche nur den materiellen Atomen und

dem leeren Raum Wirklichkeit zuerkennen. *Descartes* (1596—1650), der mit dem Zweifel beginnt, dann aber im eigenen Bewusstsein eine sichere, unbestreitbare Thatsache erblickt, ist nicht minder dogmatisch als die Materialisten des XVIII. und des XIX. Jahrhunderts wie *Lamettrie*, *Holbach*, *Karl Vogt* und *Büchner*, welche nur den Stoff und seine Eigenschaften und Kräfte als wirklich gelten lassen.

Unter Skepticismus versteht man den absoluten Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntnis und die als Consequenz daraus gezogene Zurückhaltung von jeder positiven Aussage. Diese Denkrichtung ist im III. Jahrhundert v. Chr. wohl infolge der einander widersprechenden Ansichten der verschiedenen Philosophenschulen zuerst von *Pyrrhon* ausgebildet worden und hat bis in die spätrömische Zeit viele Anhänger gefunden. Das psychologische Motiv für den systematischen Zweifel ist das Streben nach Gemüthsruhe. Um nicht in den leidenschaftlichen Streit der Philosophenschulen hineingezogen zu werden, ziehen es diese Denker vor, gar nichts zu behaupten, und geben sich alle erdenkliche Mühe, zu beweisen, dass dies das einzig Vernünftige sei. Wir sind über ihre diesbezüglichen Argumente ziemlich vollständig unterrichtet, man kann aber nicht sagen, dass die menschliche Denkfähigkeit dadurch wesentlich gefördert worden wäre. Höchstens kann man von ihnen lernen, solange mit seinem Urtheile zu warten, bis die Voraussetzungen für eine Entscheidung gegeben sind. Die absolute Skepsis lässt sich aber gar nicht consequent durchführen. Der philosophische Skeptiker muss sich im täglichen Leben doch genau so benehmen, als ob er Dogmatiker wäre.

Im XVI. Jahrhundert haben *Montaigne* und *Charron*, im XVII. Jahrhundert *Pierre Bayle* den an-

tiken Skepticismus wieder aufgenommen und namentlich die logische Unbeweisbarkeit der religiösen Dogmen energisch verfochten. *Pierre Bayle* hat durch sein bebekanntes encyklopädisches Wörterbuch, das ganz von seinem Skepticismus erfüllt ist, stark auf das XVIII. Jahrhundert eingewirkt und einerseits die Aufklärung und den Materialismus, anderseits den philosophischen Kriticismus vorbereitet. *David Hume* ist nicht mehr Skeptiker im eigentlichen Sinne, sondern mit ihm beginnt bereits die kritische Periode der Philosophie.

Kritisch ist die Philosophie in gewissem Sinne schon in ihren Anfängen. Indem sie es unternimmt, durch die Kraft des eigenen Denkens unabhängig von der Überlieferung zu einer Weltanschauung zu gelangen, gehört der Kriticismus gewissermaßen zu ihrem Wesen. Kriticismus im engeren Sinne nennt man jedoch erst diejenige Denkrichtung, welche nicht nur die Überlieferung, sondern auch die eigene Erkenntnisfähigkeit einer Prüfung unterzieht. Der Kriticismus in diesem Sinne lässt gar nichts ohne vorherige Prüfung gelten. Er fragt nach der Möglichkeit und nach den Grenzen der menschlichen Erkenntnis, er untersucht den Ursprung und die Entwicklung unserer Erkenntnisse, fragt, was unser eigenes Beibringen sei zum Zustandekommen der Erfahrung, und sucht die Grenzen abzustecken, innerhalb welcher die menschliche Forschung mit Aussicht auf Erfolg ihre Thätigkeit entfalten könne.

Anfänge des Kriticismus lassen sich schon in der antiken Philosophie constatieren. Die Lehre der Eleaten, welche den Sinnen die Erkenntnisfähigkeit absprach, die Behauptung *Demokrits*, dass Süß und Bitter, Warm und Kalt, dass die Farben nicht wirkliche Eigenschaften der Dinge, sondern nur subjective Empfindungen seien, sie alle athmen *entschieden kri*tischen Geist. Viel entschiedener

und umfassender macht sich dann das Bedürfnis nach einer Prüfung unseres Erkenntnisorganes in der neueren Zeit bei *John Locke*, *George Berkeley* und *David Hume* geltend. Die Untersuchungen des letzteren haben intensiv auf *Immanuel Kant* eingewirkt, und dieser ist es, der den philosophischen Kriticismus geschaffen und ausgestaltet hat.

Nach *Kant* ist es nicht mehr möglich, beim Dogmatismus stehen zu bleiben. Man braucht *Kant* durchaus nicht überall und in jeder Beziehung zuzustimmen, aber man muss unbedingt Stellung zu ihm nehmen. Man muss die von ihm aufgeworfenen Fragen erledigen, ehe man zu positiven Aufstellungen schreitet. So wie man nach *Savigny* wissenschaftliche Rechtsstudien nicht mehr anders als historisch betreiben, wie man nach *Darwin* Organformen nicht mehr anders als entwicklungsgeschichtlich und biologisch betrachten darf, so ist es nach *Kant* nicht mehr erlaubt, anders als kritisch Philosophie zu treiben.

Auf den Inhalt und die Geltung der *Kant*'schen Lehren werden wir noch oft zurückkommen müssen, so dass es jetzt überflüssig wäre, dieselben hier anzugeben.

Der Kriticismus stellt das Erkenntnisproblem an die Spitze der Philosophie, weil dieses das grundlegendste und bestimmendste ist. Deshalb beginnen auch wir unsere Darstellung der im engeren Sinne philosophischen Probleme mit diesem.

§ 17. Die Erkenntnisprobleme.

Was verstehen wir im gewöhnlichen Sprachgebrauch unter Erkennen? Ich erkenne in einem Vorübergehenden einen Freund, einen Bekannten heißt soviel als: ich weiß den Namen des dort herankommenden Mannes anzugeben, ich kenne viele Beziehungen, in denen er steht, *weiß, was* seine Beschäftigung, sein Beruf ist und erinnere

mich vielleicht auch, dieses oder jenes mit ihm gemeinsam erlebt zu haben. Ich erkenne eine Pflanze will sagen: ich bin imstande, die Pflanze botanisch zu bestimmen, ihren Namen anzugeben, und kenne den Platz, den ihr die wissenschaftliche Forschung im System der Pflanzen angewiesen hat. In *Goethes* »Faust« spricht Wagner den Wunsch aus:

»Allein die Welt, des Menschen Herz und Geist,
Möcht' jeglicher doch was davon erkennen«,

worauf Faust antwortet:

»Ja, was man so erkennen heißt.
Wer darf das Kind beim rechten Namen nennen?
Die Wenigen, die was davon erkannt,
Die thöricht gnug ihr volles Herz nicht wahrten,
Dem Pöbel ihr Gefühl und Schauen offenbarten,
Hat man von je gekreuzigt und verbrannt.«

Wagner möchte also vom schwer Verständlichen etwas erkennen. Faust meint jedoch, man habe davon meistens nur eine oberflächliche, scheinbare Erkenntnis. Die wahre und tiefe Erkenntnis dieser Dinge sei nur wenigen Auserlesenen vergönnt gewesen, und diesen habe dieselbe kein Glück gebracht.

Jedes Erkennen gilt also als ein denkendes Erfassen eines Inhaltes, der vom Erkennen selbst verschieden ist. Jede Erkenntnis vollzieht sich ferner in der Form eines Urtheils, und wer dieses Urtheil fällt in der festen Überzeugung, eine Erkenntnis gewonnen zu haben, der ist damit zugleich überzeugt, dass der erkannte Gegenstand oder das erkannte Ereignis wirklich bestehe und wirklich so geartet sei, unabhängig davon, ob er es erkennt oder nicht. Man kann sich in dieser Beziehung täuschen, indem es sich herausstellen kann, dass der vermeintlich erkannte Gegenstand in der That ein anderer oder anders beschaffen ist.

Von diesem gewöhnlichen Sprachgebrauch weicht die wissenschaftliche Bedeutung des Erkennens nicht wesentlich ab. Es kommt höchstens noch dazu, dass die Erkenntnis nicht allein auf der sinnlichen Wahrnehmung beruhe, sondern dass eine denkende Bearbeitung dieser dazu unerlässlich sei. Allein das unabhängige Bestehen des Erkannten gilt auch für die wissenschaftliche Forschung als selbstverständliche Voraussetzung.

Hier setzt nun das philosophische Problem ein. Man fragt, ob die Urtheile, in die wir unsere Erkenntnis der Welt formulieren, Abbilder des wirklichen Geschehens seien, d. h. ob sich in der Welt wirklich alles genau so vollziehe, wie wir es zu erkennen glauben. Wenn nun die Auffassung der Erkenntnisse als Abbilder viele Schwierigkeiten bietet, so fragt man, ob unsere Urtheile wenigstens Zeichen für Vorgänge sind, die sich unabhängig von uns vollziehen. Endlich kommt man im Hinblick darauf, dass unsere Denkthätigkeit selbst die Erkenntnisse vielfach gestaltet und ihnen ihre Form gibt, auch auf den Gedanken, dass das, was wir als Erkenntnis der Außenwelt zu betrachten gewohnt sind, weder Abbilder noch Zeichen, sondern vielleicht gar nur Erlebnisse unseres Bewusstseins sein könnten und dass es uns ganz und gar unmöglich ist, mehr zu erkennen als unsere eigenen Bewusstseinsinhalte.

Man kann diese Probleme kurz die Fragen nach der Möglichkeit und nach den Grenzen der menschlichen Erkenntnis nennen. Mit diesen beschäftigt sich die Erkenntniskritik, einer der schwierigsten, aber zugleich wichtigsten Theile der theoretischen Philosophie.

Nicht minder wichtig ist jedoch die Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung der menschlichen Erkenntnisse. Hier gilt es besonders den Antheil zu bestimmen, den die Sinneswahrnehmung und den das

Denken am Zustandekommen der Erkenntnis hat. Sind es nur die Sinne, die uns das Weltbild liefern? Ist es nur der Verstand, der das wahre Wesen der Dinge erfasst? Oder ist es ein Zusammenwirken der primären, secundären und tertiären psychischen Phänomene, das Erkenntnis hervorbringt? Es gilt ferner, den Antheil der Gefühls- und Willenserscheinungen festzustellen und dann namentlich auch die Bedeutung der Sprache für das Erkennen zu untersuchen. Die Behandlung aller dieser Probleme unternimmt die Erkenntnistheorie.

§ 18. Entwicklung und Richtungen der Erkenntniskritik.

Für den nicht philosophierenden Menschen war es vom Anbeginn unzweifelhaft und ist es zum größten Theile noch heute, dass die Dinge seiner Umgebung unabhängig von ihm existieren und dass sie so sind, wie sie ihm erscheinen. Dieser nicht nur vorphilosophische, sondern auch vorwissenschaftliche Standpunkt, diese vor jeder Reflexion über unser Erkenntnisorgan vorhandene und die großen Massen noch immer beherrschende Denkrichtung nennt man den naiven Realismus. Es ist Realismus, weil man auf dieser Denkstufe die wahrgenommene und vorgestellte Außenwelt für selbständig existierend, für real hält, und es ist naiver Realismus, weil diese Anschauung nicht mit kritischer Erwägung herausgebildet, sondern weil dieselbe als selbstverständliche Voraussetzung dem Denken und Handeln zugrunde gelegt wird. Man weiß es einfach nicht anders.

Der Standpunkt des naiven Realismus kann jedoch bei beginnender Reflexion nicht lange festgehalten werden. Schon die gewöhnlichen, fast alltäglichen Sinnestäuschungen erschüttern den Glauben an die unbedingte Richtigkeit unserer Wahrnehmungsurtheile. Die Erfahrung, dass ein

ins Wasser getauchter Stab nicht wirklich gebrochen ist, sondern nur gebrochen scheint, dass die in der Entfernung gesehenen Gegenstände in der That größer sind als sie uns erscheinen, lässt nicht lange auf sich warten. Dadurch wird aber das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit unserer Sinne erschüttert, und die philosophische Reflexion sieht sich nach anderen, sichereren Quellen der Erkenntnis um. Es ist begreiflich, dass man hier leicht in das andere Extrem verfiel und den Sinnen allzuwenig, dem Denken allzuviel Erkenntnisfähigkeit zuschrieb. Jedenfalls aber war das Eine sicher: Zum Zustandekommen unseres Weltbildes tragen zwei wesentlich verschiedene Factoren bei. Der eine ist außer uns, selbständig, unabhängig und womöglich beharrend, d. i. der objective Factor. Der andere sind wir selbst, unsere Sinne, unser Denken, unser Fühlen. Dieser ist flüchtiger, veränderlicher Natur, es ist der subjective Factor. Der naive Realismus betrachtet die wahrgenommene und die verschlossene Welt als durchaus objectiv. Für ihn ist der subjective Factor noch nicht vorhanden. Mit der Constatierung dieses subjectiven Factors beginnt die Erkenntniskritik.

Die Entwicklung derselben vollzieht sich nun in der Weise, dass zunächst gewisse Sinneseindrücke wie Geschmack, Temperatur und Farbe als bloß subjectiv erkannt werden. Dagegen behalten die Data des Tastsinnes noch lange ihre objective Geltung, und erst in der neuesten Zeit hat man sich gesagt, dass Hart und Weich, Rund und Spitzig doch genau ebenso Sinnesdata seien wie Gerüche, Töne und Farben und dass sie demgemäß erkenntniskritisch dieselbe Behandlung erfahren müssen.

Viel später wurde auch an den Resultaten des abstracten Denkens der subjective Factor constatiert, nachdem *lange* alles, was der speculative Geist erdacht, für

objective Wahrheit gegolten hatte. Hier war es vor allem *Kant*, welcher die Formen des Verstandes aufsuchte, vermöge welcher erst Erfahrung möglich werde. Dass wir Complexe von Empfindungen als selbständige, beharrende Dinge auffassen, dass wir regelmäßig aufeinanderfolgende Ereignisse ursächlich verknüpft denken, das alles und noch manches andere, meint *Kant*, sind angeborene Eigenschaften unseres Verstandes. Mittelst dieser Stammformen oder Kategorien formen wir den uns von außen gegebenen, an sich chaotischen Inhalt, und erst dadurch wird Erfahrung möglich. In unserem Weltbilde ist also alles unserer Erkenntnis Zugängliche zunächst durch die angeborenen Formen der Sinnlichkeit, durch Raum und Zeit, dann aber durch die Kategorien des Verstandes bestimmt. Erkennbar und erfahrbar ist also nur der subjective Factor. Was von der Erfahrung übrig bleibt, wenn wir den subjectiven Factor eliminieren, das ist das für uns vollständig unerkennbare »Ding an sich«. Dass dieses »Ding an sich« selbständig und unabhängig von uns existiere, das ist für *Kant* allerdings ganz sicher, aber auch nur das. Der objective Factor existiert also, ist aber für uns ganz unerkennbar.

Diese von *Kant* noch zugegebene Existenz des Dinges an sich wird jedoch von neueren Denkern ebenfalls als ganz unbeweisbar, ja als undenkbar hingestellt. Auch die Existenz, sagen diese, ist nur eine Kategorie des Verstandes, und so ist jetzt ganz im Gegensatze zum naiven Realismus das Weltbild seines objectiven Factors vollständig entkleidet.

Was wir von der Welt wahrnehmen und erschließen, was uns die wissenschaftliche Forschung darüber lehrt, das gilt nur von unseren Bewusstseinsinhalten. Wenn wir das menschliche Bewusstsein wegdenken, so schwindet mit ihm alles, was seinen Inhalt bildet, und das ist die

ganze Welt. Himmel und Erde, Wasser und Land, Berg und Thal sind nur unsere Vorstellungen, und wer behauptet, dass es eine von unserem Bewusstsein unabhängige Außenwelt gebe, der behauptet etwas Unbeweisbares, Widerspruchsvolles.

Diese dem naiven Realismus ganz entgegengesetzte Denkrichtung führt im allgemeinen den Namen Idealismus. Die Welt ist darnach nur Bewusstseinsinhalt oder wenigstens nur insofern erkennbar, als sie Bewusstseinsinhalt ist. Innerhalb dieser Richtung unterscheidet man mehrere Schattierungen, von denen die wichtigsten hier angeführt seien. Zuvor müssen wir uns jedoch mit der hier üblichen Terminologie vertraut machen.

Was als Bewusstseinsinhalt gegeben ist oder nur als solcher betrachtet wird, das heißt immanent. Was über das Bewusstsein hinausgeht und unabhängig davon besteht, das ist transscendent oder auch extramental. Der strenge Idealist glaubt also nur an eine immanente Welt, gibt hingegen eine transscendente oder extramentale keineswegs zu.

Wesentlich verschieden von dem Transscendenten ist jedoch das Transscendentale, womit *Kant* besonders gerne operiert. *Kant* versteht darunter alles, was von der Erfahrung unabhängig, also gleichsam vor aller Erfahrung, d. h. a priori feststeht und sich beweisen lässt. Der transscendentale Idealismus *Kants* behauptet also, dass es gewisse Stammformen der Sinnlichkeit und des Verstandes gibt, welche nicht durch Erfahrung entstehen, sondern vor aller Erfahrung da sind und durch die Gestaltung des auf sie wirkenden Dinges an sich erst Erfahrung möglich machen. Diese Anschauung ist also insoferne noch Realismus, als sie die unabhängige, extramentale oder transscendente Existenz des Dinges an sich zugibt. Erkennbar ist für uns nur die Erscheinung

oder das Phänomenon, weshalb diese Anschauung auch Phänomenalismus genannt wird.

Dagegen behauptet der immanente Idealismus, der sich in letzter Zeit auch immanente Philosophie nennt, dass die Existenz der Außenwelt sich darin erschöpfe, dass dieselbe Inhalt des menschlichen Bewusstseins sei. Hier wird gar nichts Transscendentes, gar nichts Extramentales zugegeben. Wer eine vom Bewusstsein unabhängige Welt behauptet, der verdoppelt, so argumentieren die Idealisten, in ganz unberechtigter Weise die Welt. Insoferne diese Weltanschauung dazu führt, dass jeder Denker nur sich und seinen Bewusstseinsinhalt als gegeben anerkennt, pflegt man diese Anschauung auch Solipsismus (solus = allein, ipse = selbst) zu nennen.

Vertreter dieser strengen Auffassung sind die sogenannten Neukantianer *Schuppe*, *Rehmke*, *v. Leclair*, *Schubert-Soldern* u. a.

Mit dem Phänomenalismus verwandt ist auch der sogenannte Positivismus. Die Wissenschaft soll ohne Rücksicht auf die letzten Gründe alles Seins, welche unerkennbar bleiben müssen, das Gesetzliche der Erscheinung erforschen, um die Ereignisse beherrschen zu lernen. Schöpfer dieser Richtung ist *August Comte* (1798—1857) in Frankreich, Anhänger in gewissem Sinne *John St. Mill* in England und *Ernst Laas* in Deutschland.

Gegenüber diesen idealistischen Richtungen erhebt nun wieder der Realismus sein Haupt. Gewiss, das muss jeder wissenschaftlich Denkende zugeben, darf man nicht bei dem naiven Realismus stehen bleiben. Aber wenn man dem subjectiven Factor in unserem Weltbilde auch völlig gerecht wird, so bleibt doch noch ein erheblicher objectiver Rest, und die Existenz einer von uns unabhängigen, aber *auf uns wirkenden* Außenwelt lässt sich

trotz alledem beweisen oder bleibt wenigstens die Annahme, die nicht nur den gesunden Menschenverstand, sondern auch das philosophische Denken am meisten befriedigt. Diese erkenntniskritische Denkrichtung nennt man den kritischen Realismus.

Mit den verschiedenen Richtungen des kritischen Realismus werden wir uns weiter unten bei der Erörterung des Problems vom Ursprung der Erkenntnis zu beschäftigen haben. Jetzt gilt es. die Argumente des Idealismus kennen zu lernen und zu prüfen.

§ 19. Der erkenntniskritische Idealismus.

Die Ansicht, dass die mich umgebende Welt nur meine Vorstellung ist, dass alles, was ich durch Wahrnehmen oder durch Denken von der Welt zu erkennen glaube, ihr nicht an sich zukommt, sondern nur als mein Bewusstseinsinhalt gelten darf, hat etwas für den nicht philosophierenden Verstand ungemein Befremdliches. Unsere ganze praktische Weltanschauung beruht ja auf der Annahme oder vielmehr auf der selbstverständlichen Voraussetzung, dass das, was ich sehe und greife, wirklich besteht und auch dann besteht, wenn ich es nicht wahrnehme.

Die historische Entwicklung macht die Ansicht von der Idealität der Außenwelt allerdings etwas begreiflicher. Man sieht leicht ein, dass unser physischer und psychischer Organismus sich beim Zustandekommen des Weltbildes nicht bloß aufnehmend oder receptiv verhält. Vielmehr sind es gerade seine Reactionen auf die äußeren Reize, seine eigenen Thätigkeiten, durch welche überhaupt ein Weltbild zustande kommt. Infolgedessen wird es klar, dass wir selbst, d. h. unsere leibliche und seelische Organisation viel beibringen zum Zustandekommen der *Erfahrung*. Noch begreiflicher und im einzelnen ver-

ständlicher wird dies, wenn wir uns ein wenig in der psychologischen Analyse üben.

Betrachte ich z. B. den Tisch, an dem ich jetzt arbeite, so ist derselbe für den naiven Realismus eine viereckige, gelb angestrichene Holzplatte, die auf vier Füßen ruht. Gehe ich jedoch etwas genauer auf die Einzelheiten dieser Wahrnehmung ein, so sehe ich, dass zunächst die Farbe nur als meine Empfindung existiert, die Gestalt des Tisches kommt mir durch einen Complex von Netzhaut- und Muskelempfindungen des Auges zum Bewusstsein, und die Härte sowie die Glätte sind doch, genau besehen, nur Tastqualitäten. So ist demnach der anfangs ganz objective Tisch zu einem Complex subjectiver Empfindungsqualitäten geworden. Jetzt fragt es sich noch, inwiefern dieser Complex mir als eine Einheit, als ein Ding erscheint, dessen Eigenschaften eben jene Empfindungsqualitäten sind. Frage ich, was übrig bleibt, wenn ich Farbe, Gestalt, Härte, Glätte dem Tische wegnehme, so wird man jedenfalls in Verlegenheit sein und schwerlich etwas angeben können. Wenn es sich nun zeigt, dass auch diese Zusammenfassung von Empfindungscomplexen zu einheitlichen Dingen in der psychischen Organisation des Menschen begründet sei, dann wird, so scheint es, der ganze Tisch thatsächlich zur bloßen Erscheinung, zum Bewusstseinsinhalt, von dem man durchaus nicht behaupten kann, dass er unabhängig von meinem Bewusstsein existiere.

In derselben Weise kann ich von jedem Dinge meiner Umgebung beweisen, dass es ein Empfindungscomplex ist, der durch eine bestimmte Organisation meiner Natur zu einer Einheit zusammengefasst wird.

Wollte man nun die Entdeckungen der Physik dazu benützen, um das Subjective vom Objectiven zu scheiden, so würde das gegenüber einem Idealisten strenger Obser-

vanz nichts helfen. Was wir als Licht empfinden, könnte man einwenden, das sind ja in Wirklichkeit Schwingungen des Äthers, und die Töne sind Schwingungen der Luft. Farben und Töne sind nur subjectiv vorhanden, aber unabhängig von jedem Auge und Ohr bestehen jene Vibrationen, welche die Physik als objective Ursache jener Empfindungen erkannt hat. Darauf würde der Idealist antworten: Die Schwingungen der Luft und des Äthers bleiben doch auch immer nur gedachte Schwingungen, die unter günstigen Umständen sinnlich wahrnehmbar gemacht werden können. Auch hier ist also der subjective Factor keineswegs eliminiert, und auch diese »objectiven« Ursachen unserer Empfindungen bleiben Bewusstseinsinhalte.

Was aber den causalen Charakter dieser Schwingungen betrifft, so hat es damit eine eigenthümliche Bewandtnis. Auge und Ohr erscheinen uns als fernwirkende Sinnesorgane. Wir erkennen vermittels derselben Vorgänge, die sich in einer gewissen räumlichen Entfernung von uns abspielen. Sowie wir die betreffenden Sinnesempfindungen als Wirkungen von Schwingungen auffassen, die sich bis zu dem Sinnesorgan fortpflanzen und dort infolge von einer Art Berührung die Empfindung auslösen, erhalten die betreffenden Empfindungen einfach den Charakter von Tastempfindungen. Unser Auge und unser Ohr wird dadurch zu einem Tastorgan, welches nur scheinbar in die Ferne wirkt, thatsächlich aber ebenso wie unsere Haut nur durch unmittelbare Berührung afficiert wird. Nun galt allerdings lange und gilt vielfach noch heute der Tastsinn als der untrüglichste, unmittelbar die Objecte selbst erfassende Sinn. Der Idealismus hat aber entschieden damit Recht, dass auch die Tastdata denselben subjectiven Charakter an sich tragen wie die Data der anderen Sinne.

Es scheint also wirklich ganz unmöglich, aus unseren Erkenntnissen den subjectiven Factor vollständig zu eliminieren. Wo sich eine Scheidung von objectiver Ursache und subjectiver Wirkung zu ergeben scheint, da zeigt es sich immer, dass auch die »objective« Ursache nur als Bewusstseinsinhalt gegeben ist.

Eine kräftige Unterstützung erhielt der strenge Idealismus noch durch die moderne Sinnesphysiologie. *Johannes Müller* hat in seinem bekannten Gesetze von den specifischen Sinnesenergieen die Thatsache formuliert, dass unsere Sinnesnerven, wie immer man sie reize, immer nur in einer Weise reagieren.

Reizt man z. B. den Gesichtsnerv (nervus opticus) durch Druck oder durch einen elektrischen Strom, so entstehen ebenso Farbenempfindungen, wie wenn er durch Licht gereizt wird. Wenn wir also eine Sinnesempfindung haben, so ist es auf Grund dieses Gesetzes nicht einmal sicher, ob ein objectiv vorhandener Gegenstand oder ob irgend ein anderweitig im Sinnesnerven hervorgerufener Vorgang die Ursache dieser Empfindung ist.

Solange ich als einzelner Mensch der Welt gegenüber stehe, so lange scheint es ganz unwiderleglich, dass die Welt nur als mein Bewusstseinsinhalt gegeben sei. Das Sein oder Esse der von mir wahrgenommenen Dinge besteht lediglich in ihrem Wahrgenommenwerden (percipi). So formuliert *G. Berkeley* kurz und präcise den Standpunkt des Idealismus. Die Annahme einer transscendenten, extramentalen Welt ist, so scheint es, etwas durchaus Willkürliches, Überflüssiges, Unbeweisbares. Hervorragende Naturforscher, wie *Helmholtz* und *Meynert* und in gewissem Sinne auch *Mach*, haben es ausgesprochen, dass die Wissenschaft sich mit der Erforschung des Gesetzlichen in der Erscheinung begnügen müsse und die objective Natur der Vorgänge nicht beweisen könne.

Meynert hat es sogar als Probe der Denkfähigkeit bezeichnet, die Idealität der Welt denken zu können.

Wir wollen nun daran gehen, die Stichhältigkeit dieser Argumente zu prüfen.

§ 20. Würdigung des erkenntniskritischen Idealismus.

Die im Laufe von mehr als zwei Jahrtausenden geleistete Denkarbeit, welche zu der Ansicht führt, das Sein der wahrnehmbaren Dinge bestehe in ihrem Wahrgenommenwerden (esse = percipi, *Berkeley*), oder die Welt ist meine Vorstellung (*Schopenhauer*), hat tief hineingeleuchtet in die Natur des menschlichen Erkennens und hat seinen Geltungsbereich abgegrenzt. Die Thatsache der Sinnestäuschungen hat schon im Alterthum den Glauben an die Vertrauenswürdigkeit der Sinne erschüttert, dagegen allem, was das abstracte Denken aufstellte, die objective Giltigkeit belassen. Durch *Berkeley*, *Hume* und *Kant* ist dann auch die subjective Natur unserer Denkformen erkannt und auf Grund dessen nur die Erscheinung als erkennbar, das hinter der Erscheinung liegende Ding an sich als unerkennbar bezeichnet worden.

Bis zu diesem Punkte muss das Resultat der Erkenntniskritik rückhaltlos anerkannt werden. Nur muss man, um sich vor groben Missverständnissen zu bewahren, die bei so abstracten und in vieler Beziehung fremdartigen Gedankenreihen nur zu leicht unterlaufen, genau unterscheiden zwischen Schein und Erscheinung.

Unter Schein verstehen wir einen Anlass zu Vorstellungen, welche zu unrichtigen Urtheilen führen. Der Sinnenschein, von dem hier hauptsächlich die Rede ist, besteht also in dem äußeren Eindrucke, den die Dinge auf unsere Sinne machen, insofern dieser Eindruck zu unrichtigen Urtheilen führt. Als unrichtig gelten uns die

Urtheile dann, wenn sie durch nachträgliche Wahrnehmungen oder Überlegungen berichtigt werden, wenn die Voraussagen sich nicht erfüllen, welche auf die durch den Schein veranlassten Urtheile gegründet wurden. Zwei Beispiele mögen dies erläutern.

Der schief ins Wasser getauchte Stab scheint unserem Auge gebrochen, d. h. er veranlasst uns zu dem Urtheile: der Stab ist gebrochen. Ziehen wir den Stab nun heraus, so hat er seine Geradlinigkeit behalten, und wir urtheilen, er sei jetzt nicht gebrochen. Es bleibt aber noch die Möglichkeit vorhanden, dass das Wasser den Stab breche. Da überzeugen wir uns durch Betasten des eingetauchten Stabes, dass auch im Wasser der Bruch des Stabes durch unseren Tastsinn nicht constatiert werden kann. Die höhere Glaubwürdigkeit, die wir dem Tasturtheil entgegenbringen, veranlasst uns nun, zu urtheilen: der Stab ist nicht gebrochen, er scheint nur so. Wenn wir dann die Brechungsgesetze des Lichtes kennen lernen, so finden wir auch diesen Schein des Gebrochenseins begründet, und die Sache ist erledigt. Wir haben ein nächstesmal denselben Sinneseindruck des gebrochenen Stabes, lassen unser Urtheil aber nicht mehr dadurch täuschen.

Complicierter ist der Fall bei den scheinbaren Himmelsbewegungen. Wir wissen alle von der Schule her, dass die Sonne stille steht und dass die Erde sich bewegt. Trotzdem scheint uns allen die Sonne täglich auf- und unterzugehen, während die Erde scheinbar ihren Ort nicht verändert, und wir urtheilen meist nach diesem Scheine. Die Überzeugung von der Richtigkeit der Copernicanischen Weltanschauung steht darum nicht minder fest. Allein da diese Überzeugung nicht durch andere Wahrnehmungen, sondern durch unabweisbare und zwingende *Überlegungen* hervorgerufen ist, so wird

sie gelegentlich durch den Schein in den Hintergrund gedrängt. Kein gebildeter Mensch lässt sich jedoch durch diesen so allgemeinen, so wirksamen und im wörtlichen Sinne blendenden Schein in seinem Urtheile beirren.

Etwas wesentlich anderes verstehen wir aber unter Erscheinung. Die Erscheinung ist die Welt, wie sie sich unseren Sinnen darbietet, und im weiteren Sinne auch, wie sie von uns gedacht wird. Unter Erscheinung verstehen wir nicht bloß den ersten, flüchtigen, äußeren Eindruck, nicht nur das Blendwerk, das sich an unsere Sinne drängt, sondern die unserer Erkenntnis zugängliche Seite der Welt. Insofern die Welt für uns erkennbar ist, insofern ist sie Erscheinung. Die Erscheinung trügt nicht wie der Schein, sie erinnert nur daran, dass unserer Erkenntnis Schranken gesetzt sind.

Die einschneidende Frage der Erkenntniskritik ist nun die, ob wir berechtigt sind, aus der uns allein zugänglichen Erscheinung auf eine ihr zugrunde liegende Wesenheit zu schließen, die unabhängig von uns besteht, mag sie nun erkennbar sein oder nicht. *Kant*, der den hier entwickelten Begriff der Erscheinung zum erstenmal in seiner vollen Tiefe erfasst hat, *Kant*, der in unser Erkenntnisorgan die Sonde der Analyse so tief eingeführt hat wie keiner vor ihm, hat diese Frage entschieden bejaht. Trotz mancher Stellen, in denen er das Ding an sich zu einem bloßen Gedanken herabsetzt, ist es seine endgiltige Überzeugung, dass aller Erscheinung ein Reales, ein unabhängig vom erkennenden Subjecte Bestehendes zugrunde liege. Mit *Kant* wird diese Frage auch bejaht von unserem innersten und tiefsten Gefühl, das sich mit aller Kraft gegen ihre Verneinung sträubt. Wenn wir einen Gegenstand mit unseren Sinnen wahrnehmen, so stehen wir unter einem Zwange, den wir als äußeren Zwang zu bezeichnen nicht umhin können.

Wir sehen, wie derselbe Zwang von unseren Mitmenschen empfunden wird und können niemals glauben, dass die wahrgenommenen Dinge verschwinden, wenn kein Mensch sie wahrnimmt.

Trotzdem aber besitzt, wie wir oben sahen, die Argumentation des strengen Idealismus der Neukantianer eine große logische Kraft. Solange ich und meine Umgebung einander allein gegenüberstehen, so lange lässt sich gegen den Beweis der Idealisten, dass die Welt mein Bewusstseinsinhalt sei, nichts Stichhältiges einwenden. Hier entsteht nun in dem Bewusstsein des ernstlich um eine widerspruchslose Weltanschauung bemühten Denkers ein auf die Dauer unerträglicher Zustand. Die unerbittliche Logik weist jeden Schritt ins Extramentale als unerlaubt zurück. Unser innerstes Lebensgefühl aber kann und will sich bei der Vorstellung von der Idealität der Aussenwelt nicht beruhigen. Dieser Widerspruch des Fühlens darf jedoch dem Philosophen nicht genügen. Was er als unwahr empfindet, das muss er auch als unwahr erweisen können. Hier bietet sich nun als wahre Erlösung aus dem unerträglichen Zwiespalt zwischen Denken und Fühlen die Betrachtung des fremden Bewusstseins dar.

Für den strengen Idealisten sind seine Mitmenschen selbstverständlich nur Erscheinungen. Soweit ihre leibliche Organisation in Betracht kommt, bietet das keine Schwierigkeiten, da ja auch wir selbst unseren Körper zur Außenwelt rechnen müssen. Schwieriger gestaltet sich jedoch die Sache, wenn die Bewusstseinsinhalte der Mitmenschen in Betracht kommen.

Denken wir uns, ein Mitmensch (M.) besucht mich und spricht mit mir. Solange ich M. nur als meinen Bewusstseinsinhalt gelten lasse, so lange muss ich die Sprachlaute, die er von sich gibt, etwa so auffassen wie das

Tönen einer Glocke, als bloß mechanische Wirkungen seiner Sprachorgane. Sowie ich ihm aber antworte, seine Wünsche erfülle, gestehe ich schon stillschweigend zu, dass ich in seinen Worten den Ausdruck psychischer Phänomene erblicke. Damit habe ich aber anerkannt, dass M. ein Bewusstsein, d. h. Bewusstseinsinhalte habe. Darin liegt nun schon das Zugeständnis, dass M. ein selbständiges, von mir unabhängiges Wesen sei. Da er Bewusstseinsinhalte hat, so besitzt er, streng genommen, genau dieselbe Selbständigkeit der Existenz, die ich für mich in Anspruch nehme. Ein Wesen, das selbst Bewusstseinsinhalte hat, kann nicht mehr selbst Bewusstseinsinhalt eines anderen sein oder gar nur als Bewusstseinsinhalt eines anderen existieren.

Noch klarer wird dies aus folgender Erwägung. M. hat gewiss vieles erlebt und erfahren, wovon ich nichts weiß. Wollte ich nun M. bloß als meinen Bewusstseinsinhalt gelten lassen, so müsste ich ihm selbst entweder jedes Bewusstsein absprechen, oder ich müsste ihn wenigstens sammt allen seinen Bewusstseinsinhalten in mein Bewusstsein gewissermaßen hineinstellen. Dies ist aber unmöglich. Denn ich kann, wenn ich nicht den offenkundigsten und unzweifelhaftesten Thatsachen ins Gesicht schlagen will, niemals behaupten, dass ich alle Bewusstseinsinhalte des M. kenne. Ja ich muss direct zugeben, dass es Bewusstseinsinhalte des M. gibt, die gar nicht mein Bewusstseinsinhalt werden können. Nun soll aber M. nur mein Bewusstseinsinhalt sein. Es ergäbe sich somit die aller Logik Hohn sprechende Consequenz, dass der Bewusstseinsinhalt meines Bewusstseinsinhaltes nicht mein Bewusstseinsinhalt wäre.

Damit ist also erwiesen, dass der erkenntniskritische Idealismus strenger Observanz in seinen Consequenzen zu logischen Absurditäten führt, und dadurch verliert

seine Argumentation jede überzeugende Kraft. Ein Weltbild, in welchem meine Mitmenschen nur als materielle Mechanismen, nicht aber als selbständige Bewusstseinscentren Platz finden, kann nicht den Anspruch erheben, ein adäquater Ausdruck der Wirklichkeit zu sein.

G. Berkeley, der Begründer des Idealismus, nimmt gar keinen Anstand, eine Mehrzahl selbständig empfindender und denkender Geister anzunehmen, allein er hat die darin liegende Inconsequenz gar nicht bemerkt. Neuere Idealisten, wie z. B. *v. Leclair*, haben die Schwierigkeit des »Du-Problems« vollkommen erfasst und gelegentlich zugegeben, dass dasselbe von ihrem Standpunkt aus noch nicht gelöst sei. Sie halfen sich mit der Fiction eines Gesammtbewusstseins, dessen Inhalt eben das Universum ist. Dass eine solche Hypothese nicht mehr erkenntniskritisch, sondern im höchsten Grade metaphysisch und transscendent ist, d. h. über jede mögliche Erfahrung hinausgeht, das braucht wohl nicht erst gesagt zu werden. Allein diese Hypothese ist auch psychologisch fast unvollziehbar. Es gelingt kaum, sich ganz in sie hineinzudenken. Eine Theorie aber, die eine so unzweifelhafte Thatsache, wie die Existenz mit Bewusstsein begabter Mitmenschen, ganz unverständlich macht oder nur durch äußerst gewagte metaphysische Hypothesen zu erklären vermag, verliert naturgemäß jede überzeugende Kraft und damit jeden philosophischen Wert.

Wenn demnach der erkenntniskritische Idealismus mit seiner Leugnung der Realität der Außenwelt sich als unhaltbar erweist, so erscheint es wissenschaftlich und philosophisch viel berechtigter, zur Anschauung des gesunden Menschenverstandes zurückzukehren und die Welt mit den Menschen, die darin wohnen, als selbständig und unabhängig vom erkennenden Subjecte

existierende Wesenheiten zu betrachten. Das aber ist der Standpunkt des kritischen Realismus.

§ 21. Der kritische Realismus.

Der kritische Realismus nähert sich der Anschauung des gesunden Menschenverstandes. Er unterscheidet sich vom naiven Realismus dieser Denkstufe, indem er den Glauben an die reale Existenz der wahrgenommenen Welt nicht ungeprüft hinnimmt, sondern sich diesen Glauben durch Überwindung der Gegenargumente erarbeitet und denselben nach den Forderungen der Erkenntniskritik modificiert.

Vom Standpunkte des kritischen Realismus sind die Vorgänge in der Natur und im menschlichen Bewusstsein objectiv vorhanden und existieren ganz unabhängig vom erkennenden Subjecte. Was wir mit objectiver Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit wahrnehmen und denkend erkennen, das ist ein Product aus einem objectiven, von uns unabhängigen Factor und unserer eigenen physischen und psychischen Organisation. Die Data unserer Sinne sind auch für den kritischen Realismus nur Erscheinung, aber sie sind Erscheinung von etwas Wirklichem, selbständig Existierendem. Das Blatt ist grün, heißt im Sinne des kritischen Realismus soviel als: Dieses Blatt besitzt die Eigenschaft, in einem menschlichen Auge unter entsprechender Beleuchtung die Farbenempfindung Grün hervorzurufen. Grün ist ohne ein Auge, das sieht, ganz inhaltslos, allein die Bedingungen zur Grünempfindung können bleiben auch ohne Licht und Farbe. Diese Bedingungen kommen dem Blatte objectiv zu.

Der kritische Realismus sagt nicht wie der naive: Die Dinge sind so, wie sie uns erscheinen, sondern er sagt: Sie sind auch so. Was wir wahrnehmen und denkend erkennen, das ist eine Seite des wirklichen,

unabhängig von uns sich vollziehenden Geschehens, und zwar die einzige uns zugängliche, aber auch die einzige für uns bedeutungsvolle Seite. Wie dieselben Vorgänge einem anders organisierten Wesen erscheinen mögen, das ist allerdings nicht auszuklügeln, allein es lässt sich gar nicht sagen, wie gleichgiltig das für uns ist. Das »Ding an sich« *Kants* ist also nicht vollständig unerkennbar, es bietet uns vielmehr die uns zugängliche Seite dar, und die Forschung ist bemüht, immer neue Seiten zugänglich zu machen.

Die Röntgenstrahlen waren für das Auge unerkennbar, und doch ist ihre Existenz durch ihre so merkwürdige Wirkung erkannt worden. So werden gewiss noch viele in der Natur vorhandene Kräfte ihr Dasein dem Forscher durch ihre Wirkungen verrathen und damit neue Seiten des »Dinges an sich« der Menschheit offenbar werden.

Auf die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis einer unabhängig von uns bestehenden Wirklichkeit antwortet, wie wir gesehen haben, der erkenntniskritische Idealismus mit »Nein«. Der naive Realismus wirft die Frage nicht auf, weil sie für ihn nicht existiert. Der kritische Realismus hingegen antwortet nach sorgsamer Prüfung der Gegenargumente mit einem entschiedenen »Ja«. Die Verneinung der Möglichkeit objectiver Erkenntnis macht die Frage nach ihrem Ursprung gegenstandslos. Die Bejahung derselben ruft jedoch alle Probleme wach, die wir oben als Gegenstand der Erkenntnistheorie bezeichnet haben.

§ 22. Entwicklung und Richtungen der Erkenntnistheorie.

Die Erkenntnistheorie hat die Aufgabe, Ursprung und Entwicklung *der menschlichen* Erkenntnis zu unter-

suchen und dabei die elementaren Vorgänge zu bestimmen, aus denen sich der sehr complicierte Erkenntnisprocess zusammensetzt.

Von der Erkenntniskritik unterscheidet sich die Erkenntnistheorie dadurch, dass die Kritik die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis aufwirft, während die Theorie die Thatsache, dass erkannt wird, voraussetzt, dieselbe in ihrer Entwicklung und ihrer Gesetzlichkeit zu erforschen und auch den Zusammenhang des Erkennens mit dem übrigen Seelenleben bloßzulegen unternimmt. Mehrfach fallen jedoch beide philosophische Disciplinen zusammen. Sie haben die Frage nach den Grenzen menschlicher Erkenntnis gemeinsam und werden daher vielfach in eine Disciplin zusammengefasst. Die von uns eingeführte Trennung dürfte dazu beitragen, das Verständnis der Probleme zu erleichtern.

Die Erkenntnistheorie ist in der Geschichte der Philosophie später aufgetreten als die Erkenntniskritik. Schon die Eleaten und nach ihnen die Atomistiker (V. Jahrhundert v. Chr.) haben die Erkenntnisfähigkeit der Sinne geleugnet, aber keinen Versuch gemacht, die Entstehung der Erkenntnis zu erklären. Noch energischere Kritik finden wir bei den sogenannten Cyrenaïkern (IV. Jahrhundert v. Chr.), welche fast schon den Phänomenalismus lehren. Dagegen ist ein nennenswerter Versuch, Ursprung und Entwicklung der Erkenntnis zu erklären, zuerst von *Aristoteles* unternommen worden, aber gleich in umfassender Weise. Ebenso haben die Stoiker die Entstehung der Erkenntnis untersucht und nach dem Kriterium der Wahrheit gefragt.

Dennoch blieb es erst der neueren Zeit vorbehalten, eine wissenschaftliche Erkenntnistheorie auszubilden. *John Locke* (XVII. Jahrhundert) hat hier den mächtigsten Anstoß gegeben, und *Berkeley* sowie *Hume* haben

weitergearbeitet. *Kant* ist auch hier von grundlegender Bedeutung, indem er die Unentbehrlichkeit erkenntnistheoretischer Untersuchung für alle Zeit festgestellt hat.

In der »Kritik der reinen Vernunft« hat *Kant* zwei Quellen der Erkenntnis scharf von einander gesondert, schärfer vielleicht als der psychologische Thatbestand zulässig erscheinen lässt. Es sind dies Sinnlichkeit und Verstand. Diese Zweitheilung ist maßgebend für die Hauptrichtungen der Erkenntnistheorie.

Auf die Frage, woher unsere Erkenntnis stamme, sind zunächst zwei verschiedene Antworten gegeben worden. Die einen bezeichnen die Sinne als die wichtigste, ja als die einzig zuverlässige Erkenntnisquelle. Diese Denkrichtung heißt Sensualismus. Die anderen meinen, bloß durch abstractes, begriffliches Denken seien sichere Erkenntnisse zu gewinnen, während die Sinne nur chaotische, verworrene Eindrücke liefern. Diese Denkrichtung pflegt man Rationalismus zu nennen. Da jedoch dieser Terminus vielfach in anderem Sinne gebraucht wird, indem man darunter die vernunftgemäße Erklärung der Wundererscheinungen versteht, so wird es sich empfehlen, die dem Sensualismus entgegengesetzte erkenntnistheoretische Richtung lieber als Intellectualismus zu bezeichnen.

Neben diesen einseitigen Richtungen macht sich immer mehr die Überzeugung geltend, dass Erkenntnis durch das Zusammenwirken von Wahrnehmen und Denken zustande komme. Für diese combinierende Richtung, die gewiss allein den Thatsachen entspricht, hat sich kein bestimmter Terminus herausgebildet, was begreiflich ist, da innerhalb derselben die verschiedensten Anschauungen Platz finden.

Alle bisherigen Erkenntnistheorien haben sich darauf beschränkt, Ursprung und Entwicklung der Erkenntnis

im Menschen als Einzelwesen zu untersuchen, d. h. insofern der Mensch seiner Umgebung gegenübersteht und auf die Reize reagiert, die auf ihn einströmen. Die moderne Völkerkunde macht es aber unzweifelhaft, dass nicht nur für die Mittheilung, sondern auch für das Zustandekommen der Erkenntnis das Zusammenleben und der Verkehr von großer Bedeutung sind. In Bezug auf die Sprache ist dies längst erkannt und die erkenntnistheoretische Bedeutung der Sprache eingehend untersucht worden. Aber auch sonst gibt es zweifellos einen socialen Factor in der Erkenntnisentwicklung, mit dessen Untersuchung sich die Wissenschaft noch lange nicht ausreichend beschäftigt hat.

§ 23. Der Sensualismus.

Sensualistisch ist in gewissem Sinne der nicht philosophierende Verstand, indem dieser als sicherste Quelle der Erkenntnis die sinnliche Wahrnehmung betrachtet. Das griechische Wort oida = ich weiß ist eine Perfectbildung vom Stamme id, welcher »sehen« bedeutet. Wissen ist demnach für das griechische Volksbewusstsein ursprünglich so viel als »gesehen haben«. Ein interessanter Beleg für diese volksthümliche Auffassung ist die Stelle in *Homers* Ilias, II, 484 ff., wo der Dichter die Musen anruft, die bei allem zugegen waren und es daher wissen. Charakteristisch für diese Denkstufe ist übrigens auch die Identificierung von Wahrnehmen und Denken, welch letzteres als eine Art von Sinneswahrnehmung gilt. Diese Auffassung findet sich sogar noch in der älteren griechischen Philosophie.

Sensualismus im philosophischen Sinne ist jedoch erst da vorhanden, wo die Sinne allein im Gegensatze zum Verstande als einzige Erkenntnisquelle betrachtet werden. Sensualist in diesem Sinne ist der Sophist

Protagoras (gest. 411 v. Chr.), welcher gegenüber der Verwerfung des Sinnenzeugnisses durch die Eleaten entschieden ausspricht, dass nur das existiert, was wir sinnlich wahrnehmen, und sogar die Wahrheit geometrischer Sätze bestreitet, wenn dieselben der sinnlichen Wahrnehmung zu widersprechen scheinen.

In neuerer Zeit hat *John Locke* den Sensualismus wieder aufgenommen, indem er auf den sinnlichen Ursprung aller Erfahrung hinwies. Dadurch aber, dass *Locke* auch eine innere Wahrnehmung (reflection) zugibt, ist sein Sensualismus nicht mehr ganz rein. Der ausgesprochenste Sensualist in der neueren Philosophie ist der Franzose *Condillac* (1715—1780). Nach *Condillac* hat die Seele nur ein einziges Vermögen, nämlich das der sinnlichen Empfindung, aus welchem sich die complicierteren Denkprocesse entwickeln. *Condillac* bedient sich zur Veranschaulichung seiner Theorie der Fiction einer Statue, welche nach und nach die verschiedenen Sinne erhält. Zuerst bekommt sie den Geruchssinn und zuletzt den Tastsinn, welcher die Vorstellung der Außenwelt erzeugt.

Nachdem der Sensualismus durch die großen intellectualistischen Systeme von *Kant*, *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* eine Zeit lang vollständig verdrängt worden war, kommt er in der modernen Wissenschaft und Philosophie wieder einigermaßen zur Geltung. Die Überzeugung, dass die sinnliche Wahrnehmung die letzte Quelle aller Erfahrung bilde, wird immer allgemeiner. Wenn nun, wie *Kirchhoff* und *Mach* wollen, die Wissenschaft nur die Aufgabe hat, die Thatsachen zu beschreiben, und nach *Machs* Formulierung nichts anderes ist als ökonomisch geordnete Erfahrung, so ist dies in gewissem Sinne Sensualismus. Wenn nun noch das wichtigste Denkmittel, das zur Beschreibung und ökonomischen Ordnung verwendet wird, nämlich die Mathematik, selbst

wieder in letzter Linie auf sinnliche Anschauung zurückgeht, so wird die Auffassung noch sensualistischer. Der Sensualismus hat auch sicherlich darin Recht, dass er, soweit physische Phänomene in Betracht kommen, die Sinneswahrnehmung als ursprünglichste Quelle und letzte Instanz der Erfahrung ansieht. Er übersieht aber einerseits, dass daneben in der Beobachtung der selbst erlebten psychischen Phänomene eine zweite, nicht minder sichere Quelle der Erfahrung fließt und dass in die sinnliche Wahrnehmung unbemerkt höhere, d. h. compliciertere psychische Phänomene mit einfließen.

§ 24. Der Intellectualismus.

Die Thatsache der Sinnestäuschungen sowie die der individuellen Verschiedenheit von Sinneseindrücken hat die Philosophie frühe dazu geführt, die Sinne nicht als reine Erkenntnisquelle zu betrachten. Vielmehr glaubte man durch abstractes, von der Sinnenwelt abgekehrtes, sich in sich selbst versenkendes Denken das wahre Wesen der Dinge mit Sicherheit erfassen zu können. Der Intellectualismus hat sich infolgedessen frühe ausgebildet.

Wie schon öfter bemerkt wurde, glaubten die Eleaten, dass nur durch unsinnliches Denken die wahre Welt erkannt werde. Ihren Spuren folgt *Platon*, bei dem noch die Vorstellung dazu kommt, dass die Seele im Körper wie in einem Gefängnis wohne, dass sie durch Berührung mit Körperlichem verunreinigt werde und dass nur durch vollständige Abkehr von der Körperlichkeit wahre Erkenntnis möglich werde.

Nachdem der heilige *Augustinus* im V. und *Descartes* im XVII. Jahrhundert in dem eigenen Bewusstsein oder, wie sie sich ausdrückten, im Denken (cogito, ergo sum) die sicherste und unmittelbarste Quelle der Gewissheit entdeckt zu haben glaubten, entwickelte sich der *Intellectualismus* trotz des Widerspruches eines *John*

Locke oder *Condillac* immer mächtiger. Sehr viel trug dazu die aufblühende Mathematik des XVII. und XVIII. Jahrhunderts bei. Die unbedingte Giltigkeit der mathematischen Sätze sowie die Überzeugung, dass dieselben nicht aus der Erfahrung stammen, sondern vor und unabhängig von jeder Erfahrung gelten, bestärkte den Glauben, dass hier ein Denkmittel vorliege, womit die Vernunft allein ohne Rücksicht auf die Sinneswahrnehmung operieren und dabei gewiss sein dürfe, zu sicheren und unbedingt giltigen Wahrheiten zu gelangen. Diese Überzeugung leitete *Spinoza*, als er seine Metaphysik in geometrischer Beweisführung vortrug.

So wird denn bei *Kant* der Verstand zum Gesetzgeber der Natur. Nicht wir müssen uns nach den Dingen richten, vielmehr sind es die Dinge, welche die unserem Verstande angeborenen Stammformen annehmen müssen, um zu Erfahrungen zu werden. Während aber bei *Kant* der vom Verstand zu formende Stoff doch noch von der Empfindung geliefert wird, ist bei *Hegel* der Verstand nicht nur der Gesetzgeber, sondern gewissermaßen der Schöpfer der Natur. Unser Denken erfasst nicht die Wirklichkeit, es ist vielmehr die Wirklichkeit selbst. Das Wesen der Natur ist geistig, und unsere Begriffe stellen uns in ihrer dialektischen Entwicklung das Weltgeschehen dar.

Damit ist der Intellectualismus auf die Spitze getrieben, und unser Denken hat sich von seiner stofflichen Grundlage, der Sinneswahrnehmung, ganz entfernt. Es ist demgemäß nur natürlich, dass unsere Denkrichtung wieder sensualistischer geworden ist.

Der Intellectualismus hat zweifellos darin Recht, dass jede Sinneswahrnehmung von unserem Verstande geformt werden muss, damit wahre und brauchbare Erkenntnis entstehe. Diese formende und beziehende Thätig-

keit des Denkens hat im Laufe der Zeit zahlreiche Formen und Denkmittel geschaffen, die uns gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen sind. Solche sind unter anderem der Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen oder Substanz und Attribut, und ein solches ist ferner der Causalbegriff, den wir auf jedes Geschehen anzuwenden nicht umhin können. Da geschieht es nun leicht, dass man solche Begriffe als Urbesitz des Verstandes ansieht und für angeboren hält. Die Annahme angeborener Stammformen oder Kategorien hat aber immer sehr viel Missliches und enthält starke Unbegreiflichkeiten. Deswegen muss an die Stelle solcher Annahmen die genetische Analyse der formenden Verstandesthätigkeit treten, um womöglich den erfahrungsmäßigen Ursprung jener Formen zu ermitteln.

Bevor wir jedoch die Probleme der genetischen Erkenntnistheorie besprechen, sei noch kurz auf einen Auswuchs der intellectualistischen Denkrichtung hingewiesen, der zu allen Zeiten verbreitet war und jetzt wieder mächtiger sein Haupt erhebt. Wir meinen die Geheimlehre oder den Mysticismus.

§ 25. Der Mysticismus.

Die intellectualistische Denkrichtung beruht im letzten Grunde auf der Annahme, dass die Seele, wenn sie von den Fesseln des Körperlichen sich ganz frei zu halten weiß, reine und hohe sowie unbedingt sichere Erkenntnis findet. Diese Loslösung der Seele vom Körper ist aber ein Gedanke, der immer mit religiösen Vorstellungen verknüpft ist und tief gehende religiöse Bewegungen veranlasst hat.

Die seit dem VI. Jahrhundert v. Chr. in Griechenland verbreitete Secte der Orphiker hat mit ihrer Lehre

von der Seelenwanderung und ihrem tiefen Erlösungsbedürfnis zur philosophischen Formulierung einer Geheimlehre Anlass gegeben. In ihren Geheimculten oder Mysterien wurden zum Zwecke der Erlösung der Seele nach dem Tode vielerlei Maßregeln ersonnen und mythische Lehren ausgebildet. Von den Neuplatonikern und Neupythagoreern, die vom I. Jahrhundert n. Chr. in der griechischen und römischen Welt immer mehr an Einfluss gewinnen, wird der Mysticismus zu einem philosophischen System ausgebildet. *Plotin*, *Jamblichus*, *Proclus* sind seine bekanntesten Vertreter. Im Mittelalter tritt dann die christliche Mystik auf, die ja in dem festen Jenseitsglauben sowie in der gebotenen Abtödtung des Fleisches reiche Nahrung findet. Meister *Eckhart*, *Berthold von Regensburg*, *Johannes Tauler* und *Jakob Böhme* entwickeln ihre schwärmerischen Ideen und üben mächtigen Einfluss.

In der neueren Zeit erhält sich der Mysticismus fort, und selbst die Aufklärung des XVIII. Jahrhunderts vermag ihn nicht zu ersticken. In den letzten Decennien unseres Jahrhunderts hat er sich in der Form des Spiritismus wieder mächtig geregt und zahlreiche Anhänger gewonnen.

Der Mysticismus beruht, soweit er philosophisch ist, auf dem Gedanken, dass es unter besonders günstigen Umständen gelingen kann, mit der reinen Seele, die von allem Irdischen sich befreit hat, zu den höchsten Wahrheiten vorzudringen und mit dem inneren Auge Gott zu schauen. Dazu ist meist eine heftige Gemüthserregung, eine Steigerung und Concentration der psychischen Kräfte nöthig, welche nur in der Ekstase, in einem Zustande möglich ist, wo man den Erdensohn abgestreift hat und ganz dem Göttlichen sich hingibt. Die auf diese Weise gesteigerte Phantasiethätigkeit kann dann Bilder der eigenthümlichsten Art vorzaubern, der Ekstatische glaubt

an deren Wirklichkeit, und seine Anhänger glauben es mit ihm.

Ein weiterer Gedanke der Mystik, welcher sie der Magie und Zauberei nahe bringt, ist der Glaube, dass man durch Steigerung der psychischen Kräfte direct mit Geistern zu verkehren vermag und ohne Vermittlung der Sinne höhere Wahrheiten sich kann offenbaren lassen. Diese Art von Mysticismus, die gegenwärtig besonders gepflegt wird, nennt man Spiritismus. Vielfach glaubt man, dass nur gewisse Personen zu dem Verkehre mit Geistern fähig sind (Medien) und bedient sich dabei des magnetischen oder richtiger des hypnotischen Schlafes. Hier ist nur allzuviel Versuchung zu groben Betrügereien vorhanden, und selbst namhafte Gelehrte sind hier einfachen Taschenspielern zum Opfer geworden.

Der Mysticismus ist durch das starke Versenken in sich selbst oft imstande, manchen psychologischen Tiefblick zu thun und namentlich ins Gefühlsleben tief hinabzuleuchten. Sowie er jedoch wissenschaftliche Form annimmt und neue, geheimnisvolle Erkenntnisquellen aufzudecken unternimmt, da kann er von der wahren Wissenschaft gar nicht energisch genug abgewiesen werden. Wo die Wissenschaft herrscht, da schwindet zwar nicht jedes Geheimnis, aber entschieden jede Geheimnisthuerei.

Nun aber ist es Zeit, zu den Problemen der genetischen Erkenntnistheorie überzugehen.

§ 26. Genetische Erkenntnistheorie. Die Urtheilsfunction.

Dass Erkenntnis nicht durch die Sinne und nicht durch das Denken allein zustande komme, sondern dass überall ein Zusammenwirken beider nöthig sei, das ist jetzt wohl allgemein feststehende Überzeugung. Es erhebt

sich nun die Frage nach dem Antheil dieser beiden Erkenntnisquellen und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis. »Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind,« hat *Kant* gesagt und damit entschieden eine Seite des Richtigen getroffen. Die Sinneswahrnehmungen haben ohne jede Zuthat des ordnenden Verstandes etwas Verworrenes, Chaotisches. Die bloß abstracte Operation mit Begriffen entbehrt der materiellen, stofflichen Grundlage und bietet keine Gewähr thatsächlicher Geltung. Sagt man also: die Sinne liefern den Stoff, der Verstand die Form der Erkenntnis, so ist dies wohl im allgemeinen richtig, aber doch zu allgemein, um irgend eine greifbare Aufklärung zu enthalten.

Die genetische Betrachtung muss eben den Erkenntnisprocess im Zusammenhang mit dem übrigen Seelenleben untersuchen. Die Erkenntnistheorie darf das Erkennen nicht gewaltsam von seinem Zusammenhang mit dem Fühlen und Wollen loslösen, kurz, die Erkenntnistheorie muss auf psychologischer Grundlage aufgebaut werden.

Man darf ferner nicht vergessen, dass der Trieb nach Erkenntnis dem Lebenserhaltungstriebe entstammt. Der Mensch muss sich in seiner Umgebung zurechtfinden, er muss wissen, wessen er sich von den ihn umgebenden Objecten zu versehen hat, muss ihre actuellen und ihre potentiellen Kraftäußerungen verstehen und deuten lernen, wenn er sich in ihrer Mitte soll erhalten und sie nach und nach soll beherrschen können. In der That verdanken auch alle Wissenschaften ihr Entstehen einem praktischen Bedürfnisse. So ist die Astronomie im Dienst der Landwirtschaft und der Schiffahrt und vielleicht auch zum Zwecke einer genaueren Zeiteintheilung ausgebildet worden. Die Geometrie ist als Feldmesskunst entstanden, *und die* Arithmetik wurde im Dienste des

Handels ausgebildet. Die Noth hat nicht nur beten sondern auch denken gelehrt. Sowie aber der Trieb nach Erkenntnis geweckt war, hat er sich viel weiter und viel mächtiger entwickelt, als das unmittelbare Bedürfnis reichte. Er ist zu einem Element unseres Organismus geworden, das nach Bethätigung verlangt. Auf diesem Wege ist das Streben nach Wissen um des Wissens willen entstanden, so hat sich auch jenes theoretische Staunen entwickelt, das wir oben als Anfang der Philosophie bezeichnet haben. Allein der biologische Ursprung des Erkenntnistriebes darf doch nicht vergessen werden.

Wenn ferner gesagt wurde, die Sinne liefern den Stoff, der Verstand die Form der Erkenntnis, so muss versucht werden, diese Form näher zu bestimmen. *Kant* hat die Stammformen des Verstandes durch Reflexion auf die möglichen Urtheilsformen gefunden. Diese Formen sind aber Kunstproducte der formalen Logik und sind durchaus nicht mit den thatsächlich vollzogenen Urtheilen identisch. Deshalb scheint es das Richtigere, die Form des Urtheils überhaupt, wie es thatsächlich vollzogen wird, zu untersuchen. Muss doch jede Erkenntnis, die einfache Sinneswahrnehmung ebenso wie das Resultat einer sehr complicierten Gedankenreihe in der Form des Urtheils gedacht und ausgedrückt werden.

Das Wesentliche an jedem Urtheilsacte ist nun nicht, wie vielfach geglaubt wird, eine Verbindung von Begriffen oder eine Association von Vorstellungen. Der beurtheilte Vorgang ist vielmehr vor dem Urtheile als einheitliche Vorstellung gegeben. Durch das Urtheil erfährt nun der Vorstellungsinhalt eine bestimmte Formung und Gliederung, und zwar in der Weise, dass der Vorgang auf ein selbständig vorhandenes Kraftcentrum bezogen und als Kraftäußerung dieses Kraftcentrums

hingestellt wird. Die duftende Rose ist vor dem Urtheil als Ganzes gegeben. Im Urtheil »die Rose duftet« ist das Duften als eine Kraftäußerung des Kraftcentrums Rose aufgefasst. Das Kraftcentrum ist das Subject, die Äußerung das Prädicat.

Um den psychologischen Ursprung dieser Urtheilsform zu ermitteln, muss man sich an einfache, der Sinneswahrnehmung entnommene Urtheile halten und zugleich das primitive Bewusstsein des Urmenschen zugrunde legen, wozu das Bewusstsein des Kindes vielfache Analogien bietet. Jeder Vorgang der Außenwelt, namentlich die Bewegung eines Gegenstandes, wird da nach Analogie der eigenen Willensimpulse als Willensäußerung des betreffenden Objectes aufgefasst. Der Urmensch wie das Kind fassen die Natur als belebt, als mit einem menschlichen Willen begabt oder, wie man kurz sagt, animistisch auf.

Kant hat die Einheit des Bewusstseins, das »ich denke«, das alle Denkarbeit begleitet, kurz die Beziehung auf das Ich des Denkenden transscendentale Apperception genannt. An die Stelle dieser nach *Kant* vor aller Erfahrung vorhandenen transscendentalen Apperception möchten wir die Urtheilsform als die durch Erfahrung gewonnene, aber doch ganz allgemeine fundamentale Apperception setzen, vermöge deren wir alle Vorgänge als Kraftäußerungen von selbständig wirkenden Kraftcentren auffassen müssen. Die eigenen Willensimpulse sind gewiss die stärkste, wohl schon vor der Geburt ausgebildete Apperceptionsmasse, die wir kennen, und es ist nur natürlich, dass wir diese an alle unser Urtheil anregenden Vorgänge heranbringen.

Die fundamentale Apperception, die wir kurz Urtheilsfunction nennen wollen, bezeichnet also die Art, wie wir die Welt aufzufassen nicht umhin können. Indem

wir jeden Vorgang zunächst auf ein Willenscentrum beziehen, erkennen wir damit schon die selbständige, von uns unabhängige Existenz der uns umgebenden Objecte an. Indem wir jedem Objecte einen Willen zuschreiben, der eventuell unserem Willen entgegenwirken und sich uns als Widerstand fühlbar machen kann, betrachten wir dasselbe als ebenso selbständig wie uns selbst. Es liegt also in der Urtheilsfunction die Anerkennung der selbständigen Existenz der Außenwelt.

Als Niederschlag vieler von einem Subject gefällter Urtheile bleibt dann sein Begriff in unserem Bewusstsein haften. Der Begriff fasst die Summe möglicher oder potentieller Wirkungen oder Kraftäußerungen zusammen, deren ein Object fähig ist.

Der grobe Animismus oder Anthropomorphismus, der sich in den primitivsten Urtheilen kundgibt, klärt sich im Laufe der Entwicklung ab. Der Wille, den wir ursprünglich in die Objecte verlegen und der uns in der mythologischen Auffassung der Naturkräfte in so deutlicher Form entgegentritt, wird zur unpersönlichen Kraft, die in den Dingen verborgen ruht. Aus Willensfäden aber bleibt das Band gewoben, das Subject und Prädicat verbindet, und ganz kann dieser Faden nie zerrissen werden. Ein Rest von Anthropomorphismus bleibt auch in den abstractesten Begriffsurtheilen bestehen.

Die Urtheilsfunction erklärt auch auf rein psychologischem Wege die Entstehung jener zwei wichtigsten Stammformen oder Kategorien *Kants*. Wir meinen die Substantialität und die Causalität.

In jedem Subjecte ist der Begriff der Substanz im Keime enthalten. Das fremde Kraftcentrum wird unwillkürlich als beharrend hingestellt, während seine Wirkungen wechseln. Was meinem Drucke Widerstand leistet, das wirkt mir gewissermaßen entgegen, ist aber

auch zugleich stofflicher, materieller Natur. So entsteht der Begriff der beharrenden, selbständigen und meist auch stofflichen Substanz.

Die Causalität ist wiederum im Urtheilsacte selbst vorgebildet. Der deutlich erlebte Zusammenhang oder, besser gesagt, das unmittelbare Ineinander-Übergehen von Willensimpulsen und Körperbewegungen ist das Urbild der Causalität. Unsere Willensimpulse sind unser Organ für die Ursächlichkeit im Geschehen. Jeder Vorgang wird zunächst auf den Willen des Kraftcentrums oder des Subjectes zurückgeführt, und so können wir nicht anders als in allem Geschehen dieselbe innerliche Verknüpfung suchen, die wir in der Aufeinanderfolge von Willensimpuls und Bewegung täglich und stündlich erleben.

Die Entwicklung der Urtheilsfunction darzustellen und im einzelnen zu zeigen, wie sich in den einfachsten Wahrnehmungsurtheilen ebenso wie in den abstractesten Begriffsurtheilen derselbe Typus nachweisen lässt und wie auch die Urtheile über selbsterlebte psychische Phänomene diese Auffassung des Urtheilsactes bestätigen, das würde hier zu weit führen.*) Nur auf ein Moment sei noch aufmerksam gemacht.

Im Urtheilsact selbst liegt die Anerkennung der selbständigen Existenz des Subjectes. Darin liegt zugleich das Fürwahrhalten des selbständig gefällten Urtheils. Dieses Fürwahrhalten bildet aber auf dieser Stufe einen integrierenden Bestandtheil des Urtheilsactes selbst und kommt deshalb nicht selbständig zum Bewusstsein. Nun werden aber im Laufe der Entwicklung oft unrichtige

*) Der Leser, der sich dafür interessiert, findet das ausführlich dargelegt in dem Buche »Die Urtheilsfunction, eine psychologische und erkenntniskritische Untersuchung« von *W. Jerusalem*. Wien, Braumüller, 1895.

Urtheile gefällt, und es gibt Anlässe genug, dieselben als irrig zurückzuweisen und zu berichtigen. Die Form für die Zurückweisung eines Urtheils ist die Negation, die anfangs ein starkes Gefühlsmoment enthält.

Wenn wir dann gegenüber den möglichen Zurückweisungen eines Urtheils an der Wahrheit oder Richtigkeit desselben festhalten, dann erst entsteht das Gefühl des Fürwahrhaltens oder der Glaube.

Wahrheit und Irrthum sind nur im Urtheile möglich, und ebenso kann der Glaube nur Urtheile, niemals bloße Vorstellungen zum Gegenstande haben. Hieran knüpfen sich nun die von altersher oft aufgeworfenen Fragen nach den Kriterien der Wahrheit und die in neuerer Zeit mehrfach erörterte Frage nach der psychologischen Natur des Glaubens.

Als Kriterium der Wahrheit gilt den Stoikern und mit ihnen auch dem französischen Denker *Descartes*, dem Begründer der neueren Philosophie, die klare und deutliche Vorstellung. Andere suchen das Kriterium in der Evidenz eines Urtheils, welches Phänomen nur erlebt, aber nicht beschrieben werden könne. Wir glauben zunächst, dass der Begriff der Wahrheit nur für denjenigen einen Sinn hat, der eine vom erkennenden Subject unabhängige Außenwelt zugibt. Dann ist die Wahrheit des Urtheils nichts anderes als eine gesetzliche Beziehung zwischen dem Urtheil und dem beurtheilten Vorgang. Das Urtheil muss dem Beurtheilten entsprechen. Das Kriterium für die Wahrheit eines Urtheils liegt aber erstens in dem Eintreffen der darauf gegründeten Voraussagen (objectives Kriterium) und zweitens in der Zustimmung der Denkgenossen (intersubjectives Kriterium).

Dies führt von selbst auf das Phänomen des Glaubens. Der Glaube an die Wahrheit eines Urtheils

ist nichts anderes als das Gefühl der Übereinstimmung dieses Urtheils mit den sonstigen Erfahrungen oder mit der Weltanschauung des Glaubenden. Dieser Glaube gründet sich zunächst auf die eigenen Wahrnehmungen, zum größten Theile jedoch auf Überlieferung. Ein großer Theil der Urtheile, die wir für wahr halten, ist uns durch die Autorität der Eltern, der Schule, der Kirche mitgetheilt und glaublich gemacht worden. Man sieht also, wie vielfach unsere Weltanschauung von Erziehung, Umgebung und Überlieferung abhängt, d. h. wie mächtig der sociale Factor in die Erkenntnisentwicklung eingreift.

Das ganze Gebiet der Sprache, die ja von ungemein großem Einfluss auf das Zustandekommen der Erkenntnis ist, trägt in der Hauptsache socialen Charakter. Das oft besprochene und recht schwierige Problem: Das Verhältnis von Sprechen und Denken, das sich hier darbietet, kann an dieser Stelle nicht eingehend erörtert werden. Nur kurz sei darauf hingewiesen, dass die Sprache aus Gefühlslauten entstanden ist, die allmählich zu feststehenden Zeichen und damit zu Urtheilselementen geworden sind. Im Satze hat dann die Urtheilsfunction ihren adäquaten Ausdruck gefunden. Die Bedeutung aber, welche Wörter und Sätze allmählich erhalten, und die Wandlungen, welche diese Bedeutungen erfahren, sie alle sind ein Resultat des Zusammenlebens und des socialen Verkehres. In der Sprache und ihren Wandlungen liegt ein gutes Stück Entwicklung des Menschengeistes. Hier wird das Resultat der Denkarbeit von Generationen verdichtet, und mit dem Erlernen der Muttersprache erwirbt das Kind ein gut Theil dieses Gedankenschatzes. Das Studium der Sprache, die Übung in der psychologischen Analyse sprachlicher Kundgebungen wird daher immer ein unentbehrliches Rüstzeug für das *Studium des* Menschengeistes bilden.

Die genetische Erkenntnistheorie findet auf ihrem Wege noch zahlreiche specielle Probleme, welche die Denker beschäftigt haben und noch beschäftigen. Wir nennen unter anderen das Wahrnehmungsproblem oder die Frage, wie aus subjectiven Empfindungen die objective Wahrnehmung entstehen kann, die Frage nach der Entstehung, Entwicklung und erkenntnistheoretischen Bedeutung des Raum-, Zeit- und Zahlbegriffes, die Gründe für die höhere Glaubwürdigkeit des Tastsinnes u. a. m. Für uns muss es genügen, die Richtungen der Erkenntnistheorie kennen gelernt und einen Weg zur Lösung der Hauptprobleme gezeigt zu haben. Wir wenden uns jetzt zu dem Gegenstande der Erkenntnis und damit zu den Problemen der Metaphysik oder Ontologie.

Literatur.

A. Riehl, Der philosophische Kriticismus. 2 Bände (1876—1887).
W. Wundt, Logik. I. Band (1893).
W. Wundt, System der Philosophie (1897).
H. Spencer, First Principles, deutsch von *Vetter* (1860).
E. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik (idealistisch; 1878).
A. v. Leclair, Der Realismus der modernen Naturwissenschaft (idealistisch; 1879).
J. Laas, Idealismus und Positivismus. 3 Bände (1879—1882, besonders wichtig der III. Band).
J. Volkelt, Erfahrung und Denken (Bekämpfung des Idealismus, 1886).
R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung, und Desselben Der menschliche Weltbegriff (biologische Auffassung des Erkenntnisprocesses mit neuer, nicht ganz leichter Terminologie. Die Anhänger dieses Denkers nennen das System den Empiriokriticismus; 1888—1891).
W. Jerusalem, Die Urtheilsfunction. Wien 1895.
O. Liebmann, Analysis der Wirklichkeit. 2. Aufl. (1880).

Vierter Abschnitt.

Metaphysik oder Ontologie.

§ 27. Das ontologische Problem.

Mit den Erkenntnisproblemen hängt das ontologische Problem eng zusammen. Die Frage, was wir zu erkennen vermögen, führt von selbst zu der Frage, was existiere, was das Wesen des Wirklichen sei. Geschichtlich ist die letztgenannte Frage früher aufgetaucht als das Erkenntnisproblem, was vollkommen begreiflich ist, da die Frage nach der Natur des Seienden auch für denjenigen Sinn und Interesse hat, der erkenntnistheoretisch den Boden des naiven Realismus noch nicht verlassen hat.

Der nicht philosophierende Verstand wird auf die Frage, was das Wirkliche sei, antworten: die mich umgebenden Dinge, die ich sehe, höre, greife. Eine ungeordnete Mehrheit von Einzeldingen ist also nach der Vorstellung des naiven Verstandes das Seiende. Aber noch vor jeder theoretischen Speculation, noch auf dem Boden der praktischen Weltanschauung wird der Unterschied zwischen Belebtem und Leblosem auffallen und bemerkt werden. Das Leblose bleibt ruhig, bis ein äußerer Anstoß es in Bewegung setzt, das Belebte bewegt sich aus eigenem Antrieb und in zweckmäßiger Weise. Dem Belebten muss daher ein Wesen innewohnen, das diese Bewegung *hervorruft*. Im Schlafe verlässt dieses Wesen

zeitweilig, im Tode für immer den Körper. Dieses Wesen wird hauchartig vorgestellt, es hat die Gestalt seines Körpers, ist aber ungreifbar, in gewissem Sinne immateriell. Dieses Wesen ist die vom Körper verschiedene und trennbare Seele. Der Seelenglaube ist, wie die Völkerkunde unzweifelhaft macht, ein Gemeingut des Menschengeschlechtes. Nirgends hat man ein Volk angetroffen, dem dieser Glaube fehlt, der sich aus der Erscheinung des Todes sowie aus Träumen mit Naturnothwendigkeit entwickelt.

So theilt sich denn schon auf dieser Denkstufe das Seiende in zwei große, von einander ganz verschiedene Gruppen, in das Reich der Körper und das Reich der Seelen. Freilich ist diese Scheidung hier noch keine logisch scharfe. Der todte oder wenigstens der eben gestorbene Körper wird noch als empfindungsfähig und als Träger von Eigenschaften betrachtet, die wir als psychische bezeichnen. Wenn Achill den todten Hektor schleift, so will er den Feind auf diese Weise noch quälen, und wenn die Seele des Patroklos sich grämt, dass sie so viel Mannesmuth und Jugend verlassen muss, so gilt eben der Körper als Träger dieser Eigenschaften. Überhaupt ist auf dieser Entwicklungsstufe der Körper der Träger der Persönlichkeit, und die Seele wird als ein davon verschiedenes Wesen angesehen. Anderseits besitzt die Seele Gestalt, wird gelegentlich sichtbar und ist somit zwar ungreifbar, unkörperlich, aber nicht im strengen Sinne immateriell.

Die philosophische Speculation ist nun mit einer so vagen, so wenig scharfen Auffassung nicht zufrieden. Im Hinblick auf die Gesetzlichkeit der Erscheinungen und auf ihren einheitlichen Zusammenhang hat sie das Bestreben, das Weltall aus einem einheitlichen Principe *zu begreifen* und zu erklären.

Die Ansicht nun, dass es nur einen Grundstoff gebe, aus dem die Welt bestehe, dass alles Seiende einheitlicher und gleichartiger Natur sei, bezeichnet man als Monismus.

Demgegenüber heißt die Denkrichtung, welche zwei verschiedenartige Substanzen oder Wesenheiten annimmt, Dualismus und die Ansicht, wonach noch mehr als zwei Substanzen existieren, Pluralismus.

Die Auffassung des nicht philosophierenden Verstandes kann man als vagen Dualismus bezeichnen. Der Monismus hingegen kann von zweierlei Art sein. Man kann behaupten, es gibt nur Körperliches oder Stoffliches, es gibt nur Materie, und alles Geistige muss als eine Function des Stoffes angesehen werden oder selbst etwas Materielles sein. Diese Denkrichtung heißt Materialismus.

Man kann aber auch behaupten, dass nur die Geisterwelt wirkliche, reale Existenz hat, während alles Materielle nur als Vorstellung gegeben ist und somit nur als Erscheinungsform eines Geistigen betrachtet werden darf. Das ist der Standpunkt des Spiritualismus, der sich oft auch Idealismus nennt.

Diesen monistischen Auffassungen gegenüber steht diejenige Richtung, die zu der Auffassung des nicht philosophierenden Verstandes zurückkehrt und zwei verschiedene Wesenheiten, Materie und Geist, annimmt. Dieser Dualismus muss sich selbstverständlich von dem des naiven Bewusstseins unterscheiden. Die logischen Widersprüche müssen beseitigt und das gegenseitige Verhältnis von Geist und Materie den Thatsachen entsprechend begreiflich gemacht werden.

Jede dieser Denkrichtungen erfordert eine gesonderte Betrachtung.

§ 28. Der Materialismus.

»Der Materialismus ist so alt wie die Philosophie, aber nicht älter,« sagt *Lange* am Anfang seiner vortrefflichen »Geschichte des Materialismus«. Damit ist vor allem die verbreitete, aber durchaus irrige Ansicht zurückgewiesen, dass der Materialismus die Auffassung des naiven Verstandes sei. Der Materialismus ist vielmehr eine metaphysische, d. h. über die Erfahrung hinausgehende Hypothese, welche versucht, den Zusammenhang des Weltgeschehens begreiflich zu machen.

Die ersten Versuche der griechischen Philosophen, die Welt zu deuten, sind entschieden materialistisch. Man sucht nach einem Grundstoff, aus dem alles entstanden sein soll, und glaubt ihn bald im Wasser, bald im Feuer, bald in der Luft gefunden zu haben. Das geistige Leben bleibt dabei freilich unerklärt, indem es noch nicht Gegenstand des philosophischen Nachdenkens ist. *Empedokles*, der Begründer der Lehre von den vier Elementen, und *Anaxagoras* (beide um 450 v. Chr.) haben zuerst ein geistiges Princip zur Welterklärung mit verwendet, der erstere Liebe und Hass, der letzere den ordnenden Geist. Seitdem streiten sich gleichsam Geist und Materie um die Weltherrschaft, und die Philosophie erkennt sie bald dem einen, bald dem andern, bald beiden gemeinsam zu.

Materialistisch ist entschieden die Atomlehre *Leukipps* und *Demokrits* sowie die Erkenntnislehre der Stoiker. Das Mittelalter ist infolge des herrschenden theologischen Einflusses dualistisch und ebenso die neuere Philosophie in ihren Anfängen. *Descartes* hat dem Dualismus den schärfsten philosophischen Ausdruck gegeben.

Im XVIII. Jahrhundert hat in Frankreich der Arzt *Lamettrie* (1709—1751) in seinem Buche »L'homme —

machine« (der Mensch als Maschine betrachtet) den entschiedenen Materialismus ausgesprochen und alles Denken als körperliche Thätigkeit gedeutet. Baron *Holbach* (gest. 1789) hat dann im »Système de la nature« diesen Materialismus ausführlich begründet und damit die religiösen Vorurtheile zu bekämpfen versucht.

Durch die idealistischen Systeme *Kants*, *Fichtes*, *Schellings* und *Hegels* verlor der Materialismus eine Zeit lang an Ansehen, um nach dem Sturze *Hegels* neu zu erwachen. *Vogt*, *Moleschott*, *Büchner* sind energisch für die materialistische Weltanschauung eingetreten, und *Büchners* in zahlreichen Auflagen erschienenes Buch »Kraft und Stoff« hat sehr viel zur Verbreitung dieser Lehre beigetragen. Die Fortschritte der Sinnesphysiologie und der Gehirnkunde haben dieser Verbreitung kräftigen Vorschub geleistet. In wissenschaftlichen Kreisen hat der Materialismus in den letzten Decennien wieder an Geltung verloren, allein derselbe ist unter gebildeten Laien sehr verbreitet. Wir haben uns nun mit den wichtigsten Behauptungen des Materialismus sowie mit deren Begründung vertraut zu machen.

Der Materialismus sucht vor allem zu beweisen, dass alles, was wir psychische Vorgänge nennen und was wir als solche in unserem Bewusstsein erleben, thatsächlich nichts anderes als Functionen unserer Organe, insbesondere unseres Gehirns sind. Das wahre Wesen eines psychischen Vorganges, also eines Gedankens, eines Gefühles, eines Willensentschlusses ist erst dann erkannt, wenn der entsprechende Gehirnprocess erforscht ist. Die Psychologie ist für den Materialismus nichts anderes als Gehirnphysiologie. Insbesondere sucht der Materialismus die Annahme eines vom Körper verschiedenen und geschiedenen Seelenwesens als unwissenschaftlich und als aller Erfahrung widersprechend nachzuweisen. Die wich-

tigsten Argumente, die er zum Beweise dieser Behauptung ins Feld führt, sind folgende drei:

1. Das methodologische Argument: Die Annahme eines immateriellen, aber doch beharrenden, selbständigen, vom Körper verschiedenen Seelenwesens ist vorwissenschaftlich und unwissenschaftlich. Wer so denkt, der steht auf der Culturstufe der Naturvölker, welche jeden Vorgang als Wirkung eines unsichtbaren Dämons auffassen. In der Erfahrung ist nur der Körper und seine Organe gegeben. Alles, was dieser Organismus leistet und was darin vorgeht, muss als Function seiner Organe begriffen werden. Die Annahme eines Seelenwesens ist ebenso überflüssige wie haltlose Metaphysik, welche von der strengen Wissenschaft unerbittlich eliminiert werden muss.

2. Das mechanische Argument: Die naturwissenschaftliche Auffassung des Weltgeschehens hat den Grundsatz aufgestellt und bewährt gefunden, dass die Summe der in der Welt vorhandenen Kraftmenge oder Energie weder vermehrt noch vermindert werden kann, sondern immer constant bleibt. Alles Geschehen besteht nur in Umsetzungen von Energie in andere Formen derselben. So setzt sich Bewegung in Wärme, Wärme in Bewegung um, der elektrische Strom übt, durch Wasser geleitet, chemische Wirkungen, und der gesammte Mechanismus des Universums wird unter der Voraussetzung, dass keine Neuschöpfung von Energie stattfindet, verständlich. Nimmt man nun ein vom Körper verschiedenes Seelenwesen an, das durch seine — nicht mechanische — Einwirkung einen Muskel zur Contraction bringt und eine Bewegung hervorruft, so würde dies eine Vermehrung der vorhandenen Energie, eine Neuschöpfung von Kraft bedeuten. Diese Annahme stünde mit dem so oft bewährten Principe von der Erhaltung

der Energie in Widerspruch und ist deshalb als unwissenschaftlich zu verwerfen.

3. Das kosmologische Argument: Es hat eine Zeit gegeben, wo unsere Erde ein glühender Gasnebel war. Damals konnte es auf derselben kein organisches Leben, keine Menschen und damit auch keine geistigen Thätigkeiten geben. Erst als sich die Erde abgekühlt hatte und die Bedingungen für die Entstehung des organischen Lebens gegeben waren, ist auf der Erde die Pflanzen- und Thierwelt entstanden, aus der sich dann auch der Mensch entwickelt hat. Geistiges Leben ist somit erst mit dem Organischen entstanden und bleibt auch an das Vorhandensein der physiologischen Bedingungen gebunden. Es hat also keinen Sinn, ein von dem Organischen verschiedenes Geistiges anzunehmen, da dieses zugleich mit dem Organischen entstanden ist und gewiss mit diesem untergehen wird.

Alle diese Argumente zusammengenommen haben eine starke überzeugende oder wenigstens überredende Kraft, so dass es nicht wundernehmen darf, wenn der Materialismus in weiten Kreisen als die einzig mögliche wissenschaftliche Weltanschauung betrachtet wird.

Was nun zunächst das methodologische Argument gegen die Annahme eines Seelenwesens betrifft, so muss die moderne Psychologie dem Materialismus zustimmen, aber freilich aus anderen Gründen. Ein von den psychischen Vorgängen selbst verschiedenes Seelenwesen, das als Träger unseres Denkens, Fühlens und Wollens gelten soll, ist allerdings in keiner Erfahrung gegeben. Es ist vielmehr für die seelischen Vorgänge charakteristisch, dass sie uns immer nur als ein Geschehen, als Ereignisse entgegentreten, in denen für einen substantiellen Träger gleichsam kein Platz ist. Wenn wir nun trotzdem von einer Seele oder von einem Geiste

sprechen, so liegt der Grund thatsächlich in dem, was wir oben die fundamentale Apperception genannt haben. Die einmal entwickelte Urtheilsfunction kann sich einen Denkinhalt nur in der Form von Subject und Prädicat aneignen. Solange die Psychologie sich dieses Seelenbegriffes in derselben Weise bedient, wie der Physiker von Magnetismus und Elektricität spricht, wo ihm doch thatsächlich nur magnetische und elektrische Erscheinungen gegeben sind, solange die Seele nur ein Subject für die psychischen Vorgänge bildet und nicht als selbständige Substanz betrachtet wird, solange kann diese Ausdrucksweise nicht unwissenschaftlich genannt werden. Sowie man jedoch ein vom Leibe verschiedenes Seelenwesen annimmt, das selbständig besteht und etwa nach dem Tode weiter besteht, da thut man den in der Erfahrung gegebenen psychischen Erlebnissen Gewalt an.

Jede Substanz wird aber, man mag alles Stoffliche noch so gewaltsam daraus eliminieren, doch immer wieder materiell vorgestellt. Alles, was beharrt, muss nach unserer Denkweise einen Raum einnehmen und damit materiell sein. Die Annahme einer Seelensubstanz, welche der Materialismus so eifrig und auch mit Recht bekämpft, führt schließlich zum Materialismus. Den Thatsachen entspricht es einzig und allein, wenn man immer nur von einem psychischen Geschehen, nie von einem psychischen Sein spricht, und nur ein solches gleichsam substratloses Geschehen ist thatsächlich etwas von allem Materiellen wesentlich Verschiedenes.

Die streng wissenschaftliche Methode, welche nur die Thatsachen beschreiben will, lehrt uns, dass in unserer täglichen und stündlichen sowie zugleich in unserer allersichersten Erfahrung ein Geschehen gegeben ist, das sich von allem sinnlich Wahrnehmbaren, allem Materiellen wesentlich unterscheidet, ja mit diesem gänzlich unver-

gleichbar ist. Die vom Materialismus angerufene wissenschaftliche Methode entscheidet demnach gegen diese Weltanschauung.

Das mechanische Argument verliert seine Beweiskraft, wenn man sich erinnert, dass unser Wille niemals neue Energie schafft, sondern nur die im Muskel aufgespeicherte Spannkraft in lebendige Kraft umsetzt. Kein Wille der Welt vermag in den Muskel auch nur das kleinste Quantum von Energie hineinzuzaubern.

Das kosmologische Argument stützt sich auf eine allerdings sehr wahrscheinliche Hypothese. Diese kann aber über das Vorhandensein von psychischen Vorgängen unter bestimmten kosmischen Zuständen auch nicht den Schatten einer Vermuthung aussprechen. Hier bleibt ja so gut wie alles der menschlichen Forschung entrückt, und so kann auch ein aus solchen Hypothesen genommenes Argument keine Beweiskraft haben.

Die Thatsache, dass die psychischen Vorgänge etwas allem Materiellen vollkommen Unvergleichbares sind, zwingt sich uns mit so erdrückender Gewalt auf, dass keiner, der diese Thatsache einmal voll in sich aufgenommen hat, beim Materialismus Befriedigung finden wird.

Der Materialismus hat um die Entwicklung unserer Denkfähigkeit und als Richtung gebender Factor große Verdienste. Der enge Zusammenhang zwischen Gehirn und Seele ist durch ihn besser eingeprägt, und erfolgreiche Forschungen über die Einzelheiten dieses Zusammenhanges sind durch ihn angeregt worden. Als methodisches und heuristisches (zum Auffinden neuer Thatsachen führendes) Princip hat er immer noch große Bedeutung, als Weltanschauung aber wird er einem großen Theil der Erfahrung nicht gerecht. Wie der Idealist dem fremden, so steht der Materialist dem

eigenen Bewusstsein rathlos gegenüber, und doch können beide die ihnen unerklärbaren Erscheinungen nicht aus der Welt schaffen.

§ 29. Der Spiritualismus.

Der Spiritualismus oder die Lehre, dass das wahre, hinter der Erscheinung liegende Wesen der Dinge geistiger Natur sei, ist durch den erkenntnis-theoretischen Intellectualismus hervorgerufen worden. Wenn wir nicht durch die Sinne, sondern nur durch abstractes Denken die wahre Natur der Dinge zu erkennen vermögen, dann muss eben dieses Wesen selbst geistiger Art sein. *Platon* hat diese Consequenz zuerst mit Entschiedenheit gezogen und in den sinnlich nicht wahrnehmbaren Urbildern oder Ideen das wahrhaft Seiende zu finden geglaubt. Dieser Gedanke *Platons* hat mächtiger fortgewirkt, als man glaubt, und beeinflusst noch heute unser Denken. Wenn wir von einem Eigenleben der Ideen sprechen, die eine Zeit bewegen, so sind wir eigentlich Platoniker. Die neuplatonischen Denker der römischen Zeit, besonders *Plotin*, haben diese Lehre in mystischem Sinne weitergebildet.

Das Mittelalter ist streng dualistisch gesinnt, aber zu Beginn der neueren Zeit, als *Descartes* im Bewusstsein die sicherste Quelle der Wahrheit fand, lebt der Spiritualismus wieder auf, um in *Leibniz* einen seiner bedeutendsten Vertreter zu finden. Die Monaden des *Leibniz* sind geistige Wesen, und aus solchen besteht nach ihm die Welt. Der Engländer *Berkeley*, der den erkenntniskritischen Idealismus begründet hat (siehe oben S. 63), ist streng genommen Spiritualist, indem er behauptet, dass nur Geister existieren, als deren Bewusstseinsinhalt die Welt zu gelten habe.

In neuerer Zeit hat *Wilhelm Wundt* eine spiritualistische Metaphysik begründet, indem er die Objecte der Naturwissenschaft und Psychologie zu einer höheren Einheit, dem Willensatom, verbindet, welches geistiger Natur ist. Auch *Hermann Lotze* und *Theodor Fechner* haben im Spiritualismus die befriedigende Lösung der ontologischen Probleme zu finden geglaubt. *Lotze* fasst Materie und Geist als Erscheinungsform eines Absoluten, das selbst vorwiegend geistiger Natur ist, während *Fechner* die Allbeseelung annimmt und somit auch die materiellen Atome in letzter Linie als geistig erklärt.

Schließlich sind auch *Schopenhauer*, der den Willen, und *Jakob Frohschammer*, der die Weltphantasie als die letzte und wahre Wesenheit der Dinge betrachtet, als Spiritualisten anzusehen. Wenn sich jedoch der moderne Spiritismus, den wir oben als mystische Denkrichtung kennen gelernt haben und der vielfach mehr mit Taschenspielerkünsten als mit Argumenten operiert, den vornehmen Namen des Spiritualismus beilegt, so muss dies als unzulässig zurückgewiesen werden.

Der Spiritualismus ist nahe verwandt mit dem erkenntniskritischen Idealismus. Nach beiden Denkrichtungen ist das Wesen der Welt geistiger Natur. Der wesentliche Unterschied liegt aber darin, dass der erkenntniskritische Idealismus jeden Schritt über die Erfahrung hinaus, also jede Metaphysik, ablehnt und eben darin seine Stärke sucht, dass er sich nur an das in der Erfahrung Gegebene hält, während der Spiritualismus bewusste Metaphysik ist und sein will und als solcher über die unmittelbare Erfahrung hinausgeht. Für den erkenntniskritischen Idealismus ist die Welt Bewusstseinsinhalt, für den Spiritualismus selbständige, vom erkennenden Subject *unabhängige* geistige Wesenheit.

Der Spiritualismus ist, bei Licht besehen, nichts anderes als die philosophische Ausgestaltung des Animismus der Naturvölker. Der Urmensch betrachtet den Baum, die Quelle, ja mitunter den Stein als belebte, mit Willen begabte Wesen, die ihm nützen oder schaden. Der philosophische Spiritualist erkennt die Gesetzlichkeit des Naturgeschehens, sieht in der Außenwelt eine Unzahl von Atomen, die nach mechanischen und chemischen Gesetzen sich anziehen und abstoßen und auf diese Weise »der Gottheit lebendiges Kleid wirken«. Er schreibt aber diesen letzten Einheiten Geist und Bewusstsein zu, weil auch er die selbständige Existenz eines Objectes ohne geistige Innerlichkeit nicht zu denken vermag. Mag diese seelische Innerlichkeit als Vorstellung, als Wille oder als Phantasie gedacht werden, immer steht diese Allbeseelung unter dem Banne unserer »fundamentalen Apperception«. Die Form, in der wir die Welt aufzufassen nicht umhin können, ist sicher eine Seite ihres wahren Wesens. Dieselbe zur einzigen zu machen, scheint uns aber ebenso unhaltbar als wertlos.

Der Spiritualismus steht in gewissem Sinne höher als der Materialismus, weil er die unmittelbar gegebene Thatsache unseres Seelenlebens in sein Weltbild einbezieht und nicht zu einer überflüssigen Nebensache herabsetzt. Der Unterschied zwischen Physischem und Psychischem wird aber auch hier verwischt. Wir können ebensowenig begreifen, wie die Materie denken als wie der Geist ausgedehnt sein kann. Die materiellen Vorgänge sind, wie wir schon bemerkten, der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich, die geistigen unzugänglich. Wie nun so ganz unvergleichbare Vorgänge aus einander entstehen und in einander übergehen können, das will uns weder dann einleuchten, wenn aus Materie Geist, *noch auch*, wenn aus Geist Materie werden soll.

Der Spiritualismus leidet aber noch an einem anderen, tiefer liegenden Gebrechen. Wenn die Welt aus geistigen Wesenheiten bestehen soll, so wird in das geistige Geschehen der Begriff eines Beharrenden, einer Substanz eingeführt. Nun ist es aber, wie schon bemerkt wurde, für unser geistiges Leben, wie es sich in unserem Bewusstsein vollzieht, charakteristisch, dass uns dasselbe immer nur als ein Ereignis, immer als ein Geschehen entgegentritt. Für die Begreiflichkeit dieses Geschehens ist nun der Begriff der beharrenden Substanz ein durchaus ungeeignetes, nothwendig irreführendes Denkmittel. Die moderne Physik will diesen Begriff sogar aus der Naturwissenschaft eliminieren und auch hier nur von Gesetzen des Geschehens, nie aber von einem beharrenden Träger sprechen. Dieses Bemühen scheint uns in Bezug auf die physischen Vorgänge ein vergebliches, allein für die Betrachtung des Seelenlebens ist die absolute Elimination des Substanzbegriffes dringend geboten und auch von der modernen Psychologie energisch gefordert, zum Theil schon vollzogen. Von geistigen Substanzen zu sprechen. muss als ein Widerspruch empfunden werden, wenn die Natur der psychischen Phänomene den Thatsachen entsprechend erfasst wird. Deswegen wird vor allem die Psychologie gegen eine Weltanschauung Verwahrung einlegen müssen, die dem thatsächlich gegebenen Verlauf und der Natur der seelischen Vorgänge so wenig gerecht wird.

Die monistischen Versuche, das ontologische Problem zu lösen, haben die Denkkraft in hohem Grade erweitert und uns gelehrt, den Blick aufs Ganze zu richten. Thatsächlich aber scheint es bis jetzt nicht gelungen zu sein, die Vielheit der Erscheinungswelt aus einem Grundprincip heraus zu erklären und als vollkommen gleichartig *zu fassen*. Der Materialismus sowohl als

auch der Spiritualismus lassen jeder große Reihen sicherer Erfahrung unerklärt oder stoßen doch bei deren gewaltsamer Einzwängung in die eine Schablone auf fast unüberwindliche Denkschwierigkeiten. Trotzdem bleibt diesen Versuchen eine große Überzeugungskraft und ein gewisser Zug von Größe erhalten. Der Materialismus macht den innigen Zusammenhang alles Geistigen mit materiellen Vorgängen viel begreiflicher, der Spiritualismus gibt namentlich in der Form der Allbeseelungstheorie eine lückenlose Reihe der Weltobjecte. Wenn selbst die sogenannte unorganische Materie einen Grad von Beseelung aufweist, so haben wir eine aufsteigende Reihe geistiger Wesenheiten vor uns, die zu überblicken hohen Genuss gewährt. Dabei hat der Spiritualismus wegen der Nuance von Mystik, die bei ihm niemals fehlt, etwas geheimnisvoll Anziehendes.

Für den kritischen Verstand aber bleiben bei allen monistischen Auffassungen starke Unbegreiflichkeiten bestehen. Deshalb kehrt man in neuester Zeit wieder mehrfach zu der primitiver scheinenden, aber schließlich doch befriedigenderen Auffassung des Dualismus zurück. Mit den sich daraus ergebenden Problemen haben wir uns nun vertraut zu machen.

§ 30. Der Dualismus.

Dualistisch ist, so wurde bereits oben (S. 85) bemerkt, die Weltanschauung des nicht philosophierenden Verstandes. Leib und Seele sind auf dieser Denkstufe zwei verschiedene Wesenheiten, die eine Zeit lang zusammen sind und zusammenwirken. Die Vorstellung von der Seele ist aber dabei nicht streng immateriell. Die Seele ist ein Wesen, das für sich existiert und beharrt, und daher bleibt sie stofflich, so verdünnt und *sublimiert* auch ihre Stofflichkeit gedacht werden mag.

Der philosophische Dualismus muss nun aus dem Seelenbegriff alles Materielle vollständig zu eliminieren suchen. Dies gelingt in vollkommener Weise nur dann, wenn man nicht den Begriff einer beharrenden Seelensubstanz zugrunde legt, sondern das Psychische immer nur als ein Geschehen auffasst, das, absolut unräumlich, nur einen zeitlichen Verlauf aufweist.

Diese strenge Auffassung, die aber einzig und allein den gegebenen Thatsachen gerecht wird, ist sehr jungen Datums und noch keineswegs Gemeingut der Philosophen. Die substantielle Auffassung der Seele erhält sich vielmehr noch immer, und diese erzeugt das schwierige, von alten Zeiten her immer wieder erörterte Problem der Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele.

Der Dualismus findet dieses Problem auf seinem Wege, und es bildet eigentlich den Kern jeder dualistischen Weltanschauung.

Im Alterthum ist der Dualismus am deutlichsten und entschiedensten von *Aristoteles* ausgesprochen worden. Die Seele ist nach ihm zwar nur die Form, die Vollendung (Entelechie) des lebenden Wesens und geht mit dem Körper zugrunde. Aber es gibt außer der Seele noch einen vom Körper trennbaren Geist, der in ihm wohnt, solange der Körper lebt, dann aber sich von ihm trennt und ein Eigenleben führt. Die aristotelische Lehre ließ sich am besten mit den Dogmen der christlichen Religion vereinigen, und deshalb blieb sie mit geringen Modificationen das ganze Mittelalter in Kraft. Viel strenger und allgemeiner ist der Dualismus von *Descartes* formuliert worden, der Körper und Geist als vollkommen verschiedene Wesenheiten schied, indem das charakteristische Attribut für den Körper die Ausdehnung, für den Geist das Denken sei. Das ausgedehnte Wesen (res extensa) und das denkende Wesen (res cogitans)

sind die zwei einander vollkommen entgegengesetzten Substanzen.

Das Problem der Wechselwirkung hat *Descartes* so gelöst, dass er der Seele einen Sitz im Gehirn (in der Zirbeldrüse) anwies und sie von da aus Wirkungen ausüben und empfangen ließ. Nun erschien aber späteren Denkern die Wechselwirkung zwischen zwei so ungleichartigen Substanzen als eine logische Unmöglichkeit, und man suchte den unleugbaren Zusammenhang zwischen Physischem und Psychischem anders zu erklären. Die sogenannten Occasionalisten (*Geulincx*, 1624—1669 und *Malebranche*, 1638—1715) nahmen an, dass Gott bei jeder Gelegenheit eines physischen Vorganges den entsprechenden geistigen erzeuge und umgekehrt. Die Vorgänge seien also nur Gelegenheitsursachen (occasio = Gelegenheit), welche Gott Anlass zum Eingreifen geben. An Stelle dieses jedesmaligen Eingreifens setzte dann *Leibniz* eine vorher bestimmte Übereinstimmung oder prästabilierte Harmonie. Wie ein geschickter Uhrmacher zwei Uhren construieren könne, die, ohne mit einander verbunden zu sein, doch genau gleich gehen, so habe Gott in seiner Allmacht die Verfügung getroffen, dass Leib und Seele in immer gleichem harmonischen Zusammenhange stehen, indem jedem Reize die Empfindung, jedem Willensacte die Bewegung folge, ohne dass Leib und Seele auf einander wirken.

Der Dualismus hat nach *Descartes* keinen consequenten und energischen Verfechter gefunden. Man glaubte ihn durch einen höherstehenden Monismus überwinden zu können. Das Problem der Wechselbeziehungen zwischen physischen und psychischen Vorgängen ist aber doch noch Gegenstand der Erörterung.

In neuester Zeit hat man zur Erklärung dieser Wechselbeziehungen die Theorie des psycho-physischen

Parallelismus aufgestellt. Darnach sind die physiologischen Vorgänge in den Nerven und besonders im Gehirn, welche in letzter Linie die psychischen Vorgänge bedingen, psycho-physische Processe. Es findet nur ein Vorgang statt, aber er bietet der Betrachtung zwei Seiten. Von außen ist er physischer Natur und steht mitten in der Causalreihe des Naturgeschehens. Von innen aber ist dieser Vorgang ein psychischer, er ist Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, Gefühl oder Willensact.

Unserer Ansicht nach ist der Dualismus durchaus nicht als widerlegt zu betrachten. Die Behauptung, dass Ungleichartiges nicht auf einander wirken könne, liegt im Begriffe der Causalität durchaus nicht enthalten. Dazu kommt noch, dass die Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem eine der primitivsten Thatsachen ist, die wir erleben. Wenn wir auf Grund eines Willensentschlusses eine Bewegung ausführen, so fühlen wir gleichsam, wie Ursache und Wirkung in einander übergehen. Es ist diese Verbindung, wie *Jodl* einmal sagt, das Urbild aller Causalität. Indem wir aber dabei an unsere oben gegebene Erklärung von der Entstehung der Urtheilsfunction erinnern, können wir noch mehr sagen.

Diese Verbindung von Wille und Bewegung ist die einzige causale Verknüpfung, die wir in ihrem Verlaufe erleben. Sie ist aber zugleich infolge der durch sie geschaffenen fundamentalen Apperception die Quelle alles unseres Urtheilens und damit alles unseres Begreifens. Die Wechselwirkung zwischen Psychischem und Physischem darf demnach nicht als unbegreiflich hingestellt werden. Fällt aber diese Unbegreiflichkeit weg, dann ist auch jedes Hindernis beseitigt, das sich einer dualistischen Auffassung *entgegenstellt.*

Diese bietet aber den Vorzug, dass sie nicht unvergleichbare Dinge für identisch und wesensgleich erklärt. Es gibt demnach in der Welt physische Vorgänge, d. i. solche, die sinnlich wahrnehmbar sind oder es werden können und die zugleich an einen substantiellen Träger gebunden erscheinen. Es gibt ferner psychische Vorgänge, die niemals sinnlich wahrnehmbar werden können und die, an sich betrachtet, zur Annahme eines substantiellen Trägers keinen Anlass geben. Ihre Vereinigung im menschlichen Organismus beruht auf Wechselwirkung, welche an sich gar nichts Unbegreifliches hat.

Diese Auffassung bleibt wissenschaftlich möglich, und so verdient der Dualismus auch heute noch als berechtigte Weltanschauung zu gelten.

§ 31. Das kosmologisch-theologische Problem. Gott und Welt.

Der Gegensatz von Beseeltem und Unbeseeltem, von Körper und Geist, der sich schon der naiven Auffassung aufdrängt und den die Philosophie entweder anerkennt (Dualismus) oder zu überbrücken sucht (Monismus), ist durch die Betrachtung des Menschen nahe gebracht. Früher jedoch als der Mensch war die Welt, die ihn umgibt, Gegenstand der philosophischen Speculation.

Der früh bemerkte Zusammenhang der Weltereignisse, die gesetzliche Regelmäßigkeit, die schon der Lauf der Jahreszeiten aufweist, verlangten eine Erklärung. Die Frage nach der wahren Natur des Weltalls, nach seinem Ursprung, seiner Entwicklung und seinem eventuellen Untergang bildet den Inhalt des kosmologischen Problems, mit dessen Lösung sich die Naturphilosophie beschäftigt, welche einen Theil der Metaphysik bildet.

Die ersten griechischen Philosophen glaubten den *Zusammenhang* und die Gesetzlichkeit des Weltgeschehens

am einfachsten durch die Annahme eines einzigen Grundstoffes zu erklären, aus dem alles entstanden sei. Das Wasser, die Luft, das Feuer wurden von verschiedenen Denkern als solche Urstoffe angenommen. *Empedokles* nahm dann die bekannten vier Elemente an (Wasser, Feuer, Luft und Erde), während *Leukippos* und sein Schüler *Demokrit* die Atomistik begründeten, wonach die Welt aus qualitativ gleichen, nur durch Gestalt und Größe verschiedenen kleinen Körperchen besteht, die selbst untheilbar sind (atomon = Untheilbares) und durch ihre Gruppierung die verschiedenen Körper entstehen lassen.

Diese Auffassung wurde in der neueren Zeit durch verfeinerte Denkmittel und Denkmethoden weiter ausgebildet und bildet noch heute bei einem großen Theile der Physiker die Grundlage der mechanischen Auffassung der Welt. Durch die genauere Erforschung der Bewegungsgesetze sowie durch die Erkenntnis der chemischen Eigenschaften der Körper ist diese Auffassung eine ungleich compliciertere und auch inhaltlich verschiedene gegenüber der *Leukipps* und *Demokrits,* allein der Grundgedanke ist derselbe geblieben.

Diese mechanische Auffassung befriedigte aber nicht allgemein und nicht auf die Dauer. Die auffallende Zweckmäßigkeit so vieler Naturvorgänge zeitigte bald den Gedanken an eine baumeisterliche Intelligenz, die alles planmäßig angeordnet habe. *Anaxagoras* ist der erste Philosoph, der eine solche Intelligenz zum Zwecke der Welterklärung annimmt. Sein Nus (νοῦς) oder Geist bringt Ordnung in das chaotische Weltall. Von da ab ist das kosmologische Problem eng verknüpft mit der Frage nach dem geistigen Urheber und Lenker des Weltalls. Der Gottesbegriff, der durch die religiösen Vorstellungen vorgebildet war, *tritt* nun in den Bereich der philo-

sophischen Speculation und schafft das theologische Problem, mit dem sich ein anderer Theil der Metaphysik, die Religionsphilosophie, beschäftigt.

Der Gottesbegriff hat jedoch in der Philosophie nicht nur eine metaphysische und erkenntnistheoretische, sondern auch eine ethische Bedeutung. Bald wird mehr die eine, bald wieder die andere Seite dieses Begriffes betont, mehrfach aber fließen beide zusammen.

Jeder Lösungsversuch des kosmologischen Problems muss heute zum Gottesbegriff Stellung nehmen, sei es auch nur in der Leugnung desselben. Ganz außeracht lassen darf man ihn nicht mehr, da derselbe infolge einer Jahrtausende langen Entwicklung zum ständigen Inventar unserer philosophischen Begriffe gehört.

Das kosmologisch-theologische Problem hat zunächst zwei entgegengesetzte Lösungsversuche hervorgebracht, die man kurz Mechanismus und Teleologie nennt.

Die mechanische Auffassung betrachtet das Weltgeschehen als Ausfluss von Kräften, die der Materie selbst innewohnen. Durch Anziehung und Abstoßung in den verschiedensten Formen, durch Schwere und Fliehkraft werden die Körper in ihrer Zusammensetzung und in ihren Bahnen erhalten. Auch die so überaus wichtigen chemischen Processe lassen sich in diese Anschauung einfügen, wenn es auch noch nicht gelungen ist, alle qualitativen Unterschiede auf quantitative zu reducieren. Auch die chemischen Eigenschaften wohnen ja den Stoffen inne und sind nicht von außen in sie hineingebracht.

Die mechanische Auffassung liegt der antiken Physik fast ausschließlich zugrunde und wird in neuerer Zeit namentlich von materialistischer Seite energisch verfochten. Auch die Vorgänge in den lebenden Organismen sucht man auf Mechanik und Chemie zurückzuführen und weist die Annahme einer besonderen Lebenskraft zurück.

Der Gottesbegriff ist mit der mechanischen Auffassung vereinbar und auch häufig mit derselben verbunden worden. Gott ist hier der Ordner (*Anaxagoras*) oder erste Beweger (*Aristoteles*) der vor ihm schon vorhandenen Materie. Nur der Begriff Gottes als Weltschöpfers ist mit der mechanischen Auffassung nicht recht vereinbar.

Die mechanische Auffassung bemüht sich namentlich in neuerer Zeit, den Zweckbegriff ganz aus der Naturerklärung zu eliminieren und steht eben dadurch im Gegensatz zu der teleologischen Auffassung.

Die Teleologie ist nämlich diejenige Denkrichtung, welche, die Zweckmäßigkeit der einzelnen Weltereignisse und namentlich der einzelnen Organe des Körpers betonend, die Annahme macht, die Welt sei von einer höheren Intelligenz nach bestimmten Plänen und Zwecken eingerichtet worden. *Platon* macht dem *Anaxagoras* den Vorwurf, dass sein Nus nur eine ordnende Thätigkeit enthalte, über den Zweck der einzelnen Einrichtungen aber keine Rechenschaft gebe. Die teleologische Auffassung findet in Gott den Schöpfer und den Lenker der Welt.

Am deutlichsten ausgesprochen ist diese Anschauung in der Schöpfungsgeschichte des alten Testamentes, und von da aus ist sie in die monotheistischen Religionen des Abendlandes eingedrungen, so dass sie den Kern der wichtigsten Religionssysteme bildet. Eben deshalb ist uns diese Auffassung von Kindheit an vertraut und geläufig.

Diese Form der Teleologie setzt einen persönlichen, außerweltlichen Gott voraus und kann deshalb, weil sie damit über die Erfahrung hinausgeht, auch transscendente Teleologie genannt werden.

In neuerer Zeit hat sich daneben eine andere Form der Teleologie herausgebildet, welche die Zweckmäßigkeit als eine den Dingen, namentlich den Organismen selbst innewohnende Tendenz auffasst. Diese immanente Teleologie ist die Auffassung der sogenannten Entwicklungslehre.

Dieselbe betrifft allerdings vorwiegend die organische Natur und nimmt an, dass allen Organismen der Trieb nach Selbsterhaltung und Arterhaltung innewohne. Infolge dieses Triebes entwickeln sich die Organe entsprechend den Lebensbedingungen und passen sich diesen im Kampfe ums Dasein immer besser an.

Diese von *Lamarck* begründete und von *Goethe* vielfach vertretene Anschauung ist, von *Herbert Spencer* (1856) zum erstenmal philosophisch formuliert, durch *Darwin* (Entstehung der Arten, 1859) Gemeingut der Gebildeten geworden. *Darwin* erweiterte sie durch die weittragende Hypothese, dass die Organismen ihre im Kampf ums Dasein erworbenen Eigenschaften durch natürliche Auslese oder Zuchtwahl vererben und so die Anpassungsfähigkeit ins Ungemessene steigern können. Das Überleben der am meisten Angepassten (the survival of the fittest) und die natürliche Auslese bilden den Kern des sogenannten Darwinismus, der aber nicht identisch ist mit dem Gedanken der Entwicklung überhaupt. Wenn also auch in neuerer Zeit manches von den speciellen Lehren *Darwins* sich als wissenschaftlich unhaltbar erwiesen hat, so bleibt doch der von ihm so energisch und so machtvoll vertretene Grundgedanke von bleibendem Werte.

Die hier gelehrte immanente Teleologie ist auch für die Erforschung des Seelenlebens und für die gesammten Geisteswissenschaften von großer Bedeutung.

Auch mit der immanenten Teleologie lässt sich, wie schon das Beispiel von *Darwin* selbst lehrt, der Gottes-

begriff vereinigen. Man muss dann nur annehmen, dass Gott die einfachsten Lebewesen, etwa das Protoplasma geschaffen und dass sich nach den von ihm hineingelegten Entwicklungsgesetzen daraus die Mannigfaltigkeit der Organismen allmählich herausgebildet habe.

Die Auffassung Gottes als einer außerweltlichen Intelligenz, die mit unendlicher Denk- und Willenskraft begabt ist, nennt man anthropomorphischen Theismus. Anthropomorphisch muss jeder Theismus bleiben, weil wir eine Intelligenz nur nach Analogie der menschlichen zu denken vermögen. Wir können unsere Seelenkräfte ins Unendliche gesteigert denken, aber es bleiben immer menschliche. Der Theismus ist in roher Form die Auffassung aller Naturvölker, in geläuterter — und nur diese pflegt mit diesem Namen bezeichnet zu werden — die Anschauung der herrschenden monotheistischen Religionssysteme.

Davon verschieden ist der Pantheismus, wornach Gott und Welt nicht verschieden, sondern Eines sind. Das Göttliche durchdringt das gesammte Weltall, ist überall vorhanden, aber nicht getrennt von den Dingen, sondern ihnen immanent. Anklänge von Pantheismus finden sich schon bei *Xenophanes* (540 v. Chr.), deutlich ausgesprochen hat ihn *Giordano Bruno* (gest. 1600), kraftvoll und energisch durchgeführt und zu Ende gedacht *Baruch Spinoza* (1632—1677). Es gibt nur eine Substanz, lehrt *Spinoza*, nämlich Gott. Diese Substanz hat zwei Bethätigungsarten oder Attribute, Denken und Ausdehnung. Jedes Ding ist ein Modus der einzigen Substanz und nimmt so theil an ihrer Göttlichkeit. Das Ziel der Weisheit ist die freudige Hingabe an das All, von dem wir ein Theil sind, eine Hingabe, die *Spinoza* Gottesliebe nennt. Diese großartige Weltanschauung hat besonders mächtig auf *Goethe* gewirkt, der ihr als junger Mann

in Fausts Religionsgespräch mit Gretchen, als gereifter Genius in folgenden Versen ergreifenden poetischen Ausdruck gegeben hat.

»Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe.
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So dass, was immer lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst.«

Eine besondere Form des Gottesbegriffes hat der Deismus herausgebildet, der im XVIII. Jahrhundert in England blühte. Die Deisten wollen eine natürliche und vernünftige Religion und betrachten Gott vor allem als Inbegriff des Sittengesetzes. »Glaube an Gott und thue deine Pflicht«, ist ihre Devise.

Das Bedürfnis, den in der religiösen Tradition gegebenen Gottesbegriff philosophisch zu bearbeiten, hat sich im Mittelalter besonders stark fühlbar gemacht. Zunächst suchte man das Dasein Gottes aus seinem Begriffe, aus der Zweckmäßigkeit der Welt und aus anderen Argumenten logisch zu beweisen. Schon von manchen Scholastikern (z. B. *Duns Scotus*, 1265—1308) wurde jedoch die logische Unhaltbarkeit erkannt und das Dasein Gottes zu den geoffenbarten, d. h. mittels der Vernunft nicht zu begründenden Wahrheiten gerechnet. Auch in der neueren Philosophie hat man sich viel mit solchen Beweisen abgegeben, bis *Kant* das Dasein Gottes zwar als unbeweisbar, wohl aber als eine Forderung der praktischen Vernunft, d. h. des Sittengesetzes hinstellte. Seitdem schreibt man dem Gottesbegriff vorwiegend ethische Bedeutung zu.

Unserer Ansicht nach ist jedoch der Gottesbegriff von der allergrößten erkenntnistheoretischen Bedeutung. Wir verweisen, um das deutlich zu machen, wieder auf

die Urtheilsfunction als auf die fundamentale Apperception. Wenn wir jeden uns in der Wahrnehmung gegebenen Inhalt nur dadurch zu unserem geistigen Eigenthum machen können, dass wir ihn in die unserem Organismus gemäße Form umgießen, und ihn als ein Kraftcentrum und seine Kraftäußerung aufzufassen nicht umhin können, wenn sich uns ferner diese Form in Jahrtausende langer Denkarbeit bewährt und erprobt hat und wir mit deren Hilfe die Welt geistig erobert haben, dann liegt der Gedanke gewiss nahe, diese Form einmal auf das Weltganze anzuwenden. Sowie wir dies aber versuchen, dann erscheint uns dieses Ganze als das Werk eines mächtigen, unendlichen Willens, dessen Kraftäußerung eine constante ist. Erst dadurch aber erhält unser Weltbild den wünschenswerten Abschluss. Dieser mächtige Wille ist der Urgrund für Materie und Geist, die Naturgesetze sind seine Gesetze, er hat sie gegeben, wie der Psalmist sagt, und er selbst bricht sie nicht.

So gelangen wir durch Anwendung der an der Erfahrung bewährten Urtheilsfunction auf das Weltganze zu einer unseren Erkenntnistrieb befriedigenden Weltanschauung, in der auch der Gottesbegriff seine Stelle findet.

Literatur.

Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus (1. Aufl., 1866, 5. Aufl., 1896).

Lotze, Mikrokosmos. 3 Bände (4. Aufl., 1884).

— Metaphysik (1884).

W. Wundt, System der Philosophie (2. Aufl., 1897).

Fechner, Über die physikalische und philosophische Atomenlehre (2. Aufl., 1864).

— Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht (1879).

Ed. v. Hartmann, Die Philosophie des Unbewussten (1. Aufl., 1869, 10. Aufl., 1890).

Fünfter Abschnitt.

Wege und Ziele der Ästhetik.

§ 32. Begriff und Aufgabe der Ästhetik.

Unter Ästhetik versteht man im allgemeinen die Lehre vom Schönen, wie es uns in der Natur und im Kunstwerk entgegentritt.

Betrachtet man das Schöne als ein Selbständiges, unabhängig von unserem Gefühle Bestehendes, dann muss die Ästhetik das Wesen des Schönen, seine objectiven Eigenschaften bestimmen. Da man dabei meist Annahmen macht, die über die Erfahrung hinausgehen, indem man das Schöne als etwas Geistiges, als eine Idee auffasst, so ist auf diesem Standpunkte die Ästhetik zu definieren als Metaphysik des Schönen.

Geht man jedoch von der Erfahrung aus, so muss man zugeben, dass uns das Schöne nur in unseren Urtheilen und unseren Gefühlen des Wohlgefallens gegeben ist, denen natürlich auch Urtheile und Gefühle des Missfallens entsprechen. Wenn wir nun unsere Fähigkeit, Urtheile und Gefühle des Wohlgefallens und Missfallens zu erleben, mit dem üblichen Namen »Geschmack« bezeichnen, dann ist die Ästhetik die Wissenschaft von den Gesetzen des Geschmackes.

Insoferne jedoch nicht nur das Afficiertwerden vom *Schönen* oder das ästhetische Genießen, sondern

auch das Hervorbringen des Schönen oder das künstlerische Schaffen den Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung bilden muss und insoferne das künstlerische Schaffen und das ästhetische Genießen im engsten Zusammenhange stehen, muss die Aufgabe der Ästhetik entsprechend erweitert werden.

Nun ist das Gefühl des Wohlgefallens am Schönen dadurch charakterisiert, dass es nicht wie die meisten anderen Gefühle mit Begehrungen verbunden ist. Diese zuerst von *Kant* in voller Schärfe ausgesprochene Thatsache, dass das Schöne »ohne Interesse« gefällt, ist von der größten Bedeutung. Sie beweist vor allem, dass das Fühlen wirklich mit Recht als besondere Grundclasse psychischer Phänomene betrachtet werden muss, die ebenso vom Vorstellen wie auch vom Begehren und Wollen sich deutlich unterscheidet. Das ästhetische Gefühl ist demnach derjenige psychische Zustand, welcher das Phänomen des Fühlens am reinsten in sich enthält und zum Bewusstsein bringt. Im Hinblicke auf diese Thatsache hat *Heinrich v. Stein* die Ästhetik als die Lehre vom Gefühl schlechtweg oder als die Philosophie des Fühlens bezeichnet.

Diese Begriffsbestimmung erscheint uns als der kürzeste, präciseste und zugleich tiefste Ausdruck für das Wesen und die Aufgabe der Ästhetik. Diese hat zwar viel mit Vorstellungen zu thun, weil ja Gefühle ohne Vorstellungen in der Wirklichkeit nicht vorkommen, aber sie untersucht niemals die objective Natur der Vorstellung, sondern immer nur die subjective Seite. immer nur die Art, wie unser ganzes Bewusstsein auf die Vorstellung oder die Vorstellungsreihen reagiert. d. h. die durch die Vorstellungen erweckten Gefühle. Das künstlerische Schaffen weist ferner Zustände auf, die man durchaus nicht als begehrungslose Gefühle be-

trachten kann. allein das Gefühl bildet doch auch den innersten Kern des psychischen Geschehens, insoferne dasselbe mit der Hervorbringung des Schönen zusammenhängt, d. h. insoferne es Gegenstand ästhetischer Betrachtung werden kann.

Die Ästhetik ist somit die Philosophie des Fühlens. Ihre Aufgabe aber besteht darin, die Gesetze des künstlerischen Schaffens sowie die des ästhetischen Genießens zu untersuchen, um auf diesem Wege zu Normen zu gelangen, welche die günstigsten Bedingungen für die Entstehung und Herstellung des Ästhetisch-Wertvollen feststellen. Der erste Theil dieser Aufgabe ist naturgemäß vorwiegend Psychologie, bei welcher die experimentelle Methode ebenso wie die tief eindringende Analyse anzuwenden sein wird. Der letzte, normative Theil der Ästhetik wird dieselbe jedoch unfehlbar in Zusammenhang bringen mit metaphysischen und ethischen Problemen, wodurch eben der philosophische Charakter der Ästhetik gewahrt bleibt.

§ 33. Entwicklung und Richtungen der Ästhetik.

Das Wort Ästhetik im Sinne einer Philosophie des Schönen wird zum erstenmal von *Baumgarten* (1714 bis 1762) gebraucht, der durch seine 1750—1758 erschienene Ästhetik eine Lücke in dem *Wolff*'schen System der Philosophie auszufüllen suchte und damit die Ästhetik als selbständige philosophische Disciplin geschaffen hat.

Das Wort selbst (vom griechischen aisthanein = wahrnehmen) heißt eigentlich Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung, und in dieser Bedeutung gebraucht es noch *Kant*, der einen Theil seiner Kritik der reinen Vernunft, eben die Lehre von der Sinnlichkeit, die *transscendentale* Ästhetik genannt hat. Bei *Baumgarten* ist

die wörtliche Bedeutung noch insoferne wirksam, als dort die Schönheit als Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis bezeichnet wird.

Wieder in anderem, etwas erweitertem Sinne wird das Wort von *Herbart* (1776—1844) verwendet, der darunter die praktische Philosophie überhaupt versteht, also alles, was Werturtheile betrifft, und so die Lehre vom Sittlichen und die Lehre vom Schönen unter diesem Namen zusammenfasst. Diese Schwankungen im Wortgebrauche haben aber jetzt aufgehört, und man versteht heute unter Ästhetik allgemein die Philosophie des Schönen und der Kunst.

Während also der Name der Ästhetik erst in der neueren Zeit entstand, hat ihr Gegenstand, das Schöne und die Kunst, schon ziemlich frühe die Aufmerksamkeit der Denker auf sich gezogen. *Platon* hat den Begriff des Schönen in einem eigenen Dialoge (Hippias Major) erörtert und auch sonst viel von der Idee des Schönen gehandelt, die er in engen Zusammenhang mit der Liebe gebracht hat. *Aristoteles* hat in seiner berühmten Poetik eine Theorie der Dichtkunst, insbesondere der Tragödie entworfen und *Horaz* mit mehrfacher Benützung des *Aristoteles* seine Epistel über die Dichtkunst verfasst. Der Neuplatoniker *Plotin* hat zwei tief angelegte philosophische Abhandlungen über das Schöne hinterlassen, die heute noch ernste Beachtung verdienen. Gelegentliche Beiträge zur Ästhetik finden sich auch in der scholastischen Philosophie, aber erst das XVIII. Jahrhundert hat mit der reichen Entwicklung des Gefühlslebens auch die wissenschaftliche Erforschung des Schönheitssinnes gezeitigt.

Der Engländer *Shaftesbury* (1671—1713) hat durch seine ästhetische Moralphilosophie, die Schotten *Home* (1696—1782) und *Burke* (1728—1797) durch ihre psycho-

logische Ästhetik sehr viel zur Kenntnis der betreffenden Seelenvorgänge beigetragen und auf die deutschen Denker und Dichter mächtig eingewirkt.

Nachdem dann *Winckelmann* an der antiken Kunst das Schönheitsideal zu erforschen sich mühte, *Lessing* die Aufgabe der Dichtkunst von der der bildenden Künste zu sondern suchte und *Herder* in der Tiefe der Volksseele die Quelle der Urpoesie entdeckt zu haben glaubte, gieng *Kant* daran, in seiner »Kritik der Urtheilskraft« die Ästhetik wissenschaftlich zu begründen.

Der glückliche Gedanke *Kants*, nicht das Schöne, sondern unsere Geschmacksurtheile zu untersuchen. und die ebenso richtige als wichtige Behauptung, dass das Wohlgefallen am Schönen ein »uninteressiertes«, d. h. nicht von Begehrungen begleitetes sei, geben noch heute der philosophischen Ästhetik Inhalt und Richtung.

Eine kräftige Weiterbildung erfuhr die *Kant*'sche Ästhetik durch *Schiller*. Sein Lieblingsgedanke zwar, dem er bereits vor seiner Bekanntschaft mit *Kant* in dem Gedichte »Die Künstler« Ausdruck gegeben hatte, wornach der Schönheitssinn dem Menschen allein eigen und die Quelle der Erkenntnis und Sittlichkeit sowie aller Cultur sei, dieser Gedanke lässt sich nicht halten und muss angesichts der modernen Entwicklungslehre aufgegeben werden. Allein die Ableitung der Kunst aus dem Spieltrieb, die in den »Briefen über ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes« auseinandergesetzt wird, ist einer der bedeutendsten und fruchtbarsten Gedanken, welche die Ästhetik hervorgebracht hat. Erst in der jüngsten Zeit beginnt man die Tragweite dieses Gedankens zu würdigen und auf *Schillers* Grundlage weiter zu bauen.

Hegel, *Schelling* und *Schopenhauer* haben sich *viel mit* Ästhetik beschäftigt, und zwar im Sinne einer

Metaphysik des Schönen und der Kunst. Für *Hegel* ist die Kunst die niederste Stufe, in der sich der absolute Geist objectiviert, während Religion und Philosophie die höheren bilden. Diese Stufen haben sich nach ihm historisch im Alterthum, im Mittelalter und in der Neuzeit nacheinander und auseinander entwickelt. Das Schöne, besonders das Kunstschöne, ist nach *Hegel* das Durchscheinen der Idee in dem Stoff, und dieser Gedanke findet mehrfache Weiterbildung. In *Hegel*'schem Geiste sind die Bearbeitungen der Ästhetik von *Fr. Vischer* und *Carriere* gehalten, von denen die erstere heute noch die umfassendste und inhaltreichste Darstellung dieser Disciplin ist. Für *Schelling* ist die ganze Schöpfung ein Kunstwerk, und nach *Schopenhauer* bildet die Kunst die höchste Errungenschaft des Menschengeistes, weil da der blinde und dumme Lebenswille vollständig überwunden ist und der reine Intellect zum Ausdruck gelangt. Als die höchste Kunst betrachtet *Schopenhauer* die Musik, welche die tiefsten Aufschlüsse über das ihr Zugängliche gibt

Gegenüber dieser auf den Inhalt des Dargestellten gerichteten Ästhetik glaubt *Herbart*, das Wesen des Schönen bestehe nur in gewissen Formen und Verhältnissen. Diese Ästhetik als Formwissenschaft hat der Herbartianer *Robert Zimmermann* ausgebildet, derselbe, dem wir auch die erste Geschichte der Ästhetik verdanken.

Während die bisher betrachteten Versuche alle den speculativen Weg einschlagen, betritt *G. Th. Fechner* in seiner 1875 erschienenen Vorschule der Ästhetik neue Bahnen. An Stelle der früheren Ästhetik von Oben will er eine Ästhetik von Unten setzen und auf empirischem und experimentellem Wege zu Gesetzen des ästhetischen Wohlgefallens gelangen. Die ausgedehnten

Versuche und die eindringende psychologische Analyse *Fechners* haben viele wertvolle Resultate zutage gefördert und noch mehr Anregungen gegeben. Insbesondere ist *Fechners* Unterscheidung des directen und des associativen Factors in der ästhetischen Beurtheilung eine wertvolle Entdeckung. Gewisse Sinneseindrücke, wie einfache gesättigte Farben oder Farbencombinationen, Töne und Klänge, sowie gewisse Formen und Gestalten bewirken ein directes oder elementares Wohlgefallen. Dagegen wirken größere Gemälde, Statuen und namentlich Dichtungen erst durch die associativ erweckten Vorstellungen und Gefühle ästhetisch.

In *Fechners* Geiste wird nun durch Experiment und Analyse emsig weitergearbeitet an der Erforschung der Gesetze des künstlerischen Schaffens und des ästhetischen Genießens. Vielfach sind es die Künstler selbst, die theils durch Selbstbekenntnisse, theils durch eigene Untersuchungen hier fördernd mitwirken. Bei der im Flusse befindlichen Bewegung der Geister ist es schwer, den gesicherten Bestand von Erkenntnissen festzustellen, allein die Richtungen und Tendenzen der modernen Ästhetik sollen wenigstens angedeutet werden.

Die speculative Ästhetik, welche die Bedeutung des Schönen und der Kunst im allgemeinen und ihre Stellung im philosophischen System darzulegen unternimmt, ist noch nicht so ganz überwunden wie die speculative Psychologie, allein auch hier wendet sich das Hauptinteresse der erfahrungsmäßigen Behandlungsweise zu.

Die empirische Ästhetik theilt sich in eine normative oder technische und in eine beschreibende oder analytische.

Die normative Ästhetik stellt Regeln für den Künstler und Normen für den Beurtheiler auf. Die Regeln *für den* Künstler betreffen meist das Handwerksmäßige

der Kunst, und dieses nennt man speciell die Technik. Diese ist bei den einzelnen Künsten verschieden und auch von verschiedener Bedeutung.

Die bildenden Künste, wie Baukunst, Malerei und Bildhauerkunst erfordern zu ihrer Ausübung ein großes Maß wissenschaftlicher Vorbildung und technischer Ausbildung. Ihre Technik muss erlernt werden, ehe die künstlerische Aufgabe beginnt. Bei der Schwierigkeit dieser Technik kommt es nur allzuleicht vor, dass das technisch Correcte auch schon für künstlerisch gilt. Die Technik ist also hier von großer Bedeutung und wird leicht überschätzt.

Die Technik der Tonkunst erfordert ebenfalls gründliches und mitunter schweres Studium, allein trotzdem wird hier auf das speciell Künstlerische mehr Gewicht gelegt und viel genauer zwischen dem technisch Correcten und dem musikalisch Bedeutenden unterschieden.

In der Dichtkunst endlich spielt die Technik eine geradezu untergeordnete Rolle. Ihr Organ, die Sprache, wird von jedem gehandhabt, und höchstens in der dramatischen Kunst kommt es auf eine gewisse Kenntnis der Bühnenverhältnisse an. Hier ist niemals die geschickte Technik allein ausreichend, einen wahrhaft künstlerischen Erfolg zu erringen, wenn sich auch nicht leugnen lässt, dass man mit ein wenig Bühnengewandtheit ein brauchbares Theaterstück zustande bringen kann.

Die technische Ästhetik ist somit bei den bildenden Künsten und der Musik von großer, bei der Dichtkunst von geringerer Bedeutung. Immer aber bleibt sie vor dem Kern der ästhetischen Fragen stehen, sie hat es mehr mit den Außenwerken, nicht mit dem Innern des Kunstwerkes zu thun.

Die beschreibende oder analytische Ästhetik sucht hingegen in *diesen* Kern möglichst tief einzudringen.

Sie sucht die Bedingungen, unter denen ein Kunstwerk entsteht und wirkt, in der Seele des Künstlers, in dem Culturzustande, in der Geschmacksrichtung seiner Zeit nach allen Seiten bloßzulegen. Auf diese Weise löst sich die Ästhetik vielfach auf in Psychologie und Geschichte. In der That ist es auch die Vereinigung der psychologischen und der historischen Methode, welche am sichersten zum vollen Verständnis eines Kunstwerkes führt.

Neben diesen Unterschieden in Bezug auf die Methode und das Ziel der Ästhetik machen sich noch in neuerer Zeit ästhetische Richtungen bemerkbar, die in ihrer Auffassung von der Aufgabe der Kunst von einander abweichen. Wir meinen den Idealismus und den ihm entgegengesetzten Realismus oder Naturalismus.

Der ästhetische Idealismus sieht den Zweck der Kunst darin, uns in eine höhere Sphäre »reinerer Wirklichkeit« zu erheben und durch Darstellung ergreifender Menschenschicksale das tiefere Wesen der Menschennatur zu enthüllen, so dass wir uns erhoben und gereinigt und zugleich neu gestärkt fühlen für die Aufgaben des Tages. Demzufolge muss alles Schmutzige, alles Gemeine, ja alles Alltägliche aus der künstlerischen Darstellung eliminiert werden.

Demgegenüber behauptet der Naturalismus, die Kunst müsse uns die Welt zeigen, wie sie ist. Nur die genaueste und gewissenhafteste Treue der Darstellung sei eines Künstlers würdig. Wenn da nun vieles hässlich und abstoßend erscheint, so will er gerade dadurch am tiefsten ergreifen und erschüttern. Der Naturalismus hat nicht nur hervorragende Werke hervorgebracht, sondern auch seine Theorie mit viel Kraft und Geschicklichkeit vertheidigt.

Die Stellungnahme gegenüber diesen Richtungen ist mit wissenschaftlicher Überzeugung unserer Ansicht nach

nur dann möglich, wenn man die Ästhetik auf genetische und biologische Grundlage stellt und das Schöne und die Kunst in ihren Ursprüngen und in ihrer Bedeutung für die Lebenserhaltung zu erkennen sucht. Auch dazu sind bereits Anläufe genommen, die einer kurzen Betrachtung unterzogen werden sollen.

§ 34. Genetische und biologische Ästhetik.

Das Schöne und die Kunst, beide Gegenstand der Ästhetik, stehen in nahen Wechselbeziehungen, fallen aber nicht zusammen. Das Schöne wird nicht bloß durch die Kunst hervorgebracht, sondern findet sich auch — nach der Ansicht vieler sogar viel großartiger und ergreifender — in der Natur. Die Kunst wiederum veredelt und verschönt zwar alles, was sie bearbeitet, allein sie kann mitunter doch nicht umhin, Gleichgiltiges und selbst Hässliches in ihren Bereich zu ziehen.

Die genetische Betrachtung muss daher die Kunst und das Schöne gesondert ins Auge fassen, denn nur so kann sie über ihre wahre Natur und über ihr Verhältnis zu einander ins klare kommen. Da es nun mehr als wahrscheinlich ist, dass die Kunstübung den Sinn für das Schöne in der Natur, wenn nicht erschlossen, so doch wesentlich verfeinert hat, so beginnen wir mit der Kunst.

Das Wort »Kunst« hat im Deutschen eine weitere und eine engere Bedeutung. Im weiteren Sinne versteht man darunter jede durch Anlage oder Übung oder durch beides erworbene größere Fertigkeit. In diesem Sinne spricht man von einer Schreibe-, Rechen-, Kochkunst u. a. dgl. Im engeren Sinne jedoch ist Kunst die Fähigkeit und Neigung, ein Stück Natur und Leben so darzustellen, dass die Darstellung Wohlgefallen oder doch

Interesse zu erwecken geeignet ist. Nur die Kunst in diesem engeren Sinne ist Gegenstand der Ästhetik.

Die Kunst ist als Thätigkeit sehr nahe verwandt mit dem Spiel. Spiel und Kunst haben das Gemeinsame, dass das Ziel des Thuns nicht ein zur Lebenserhaltung nothwendiger Gegenstand ist, vielmehr sind es die überschüssigen, d.h. zur Lebenserhaltung nicht direct erforderlichen Kräfte des Organismus, welche in Spiel und Kunst zur Bethätigung gelangen.

Trotzdem aber ist das Spiel für die Lebenserhaltung sehr wichtig und verrichtet somit eine biologische Function. Das Kind, für dessen Lebensbedürfnisse von anderen gesorgt wird, muss spielen, wenn es anders diejenigen Körper- und Geisteskräfte erlangen soll, deren es einst zum Kampfe ums Dasein bedürfen wird. Im Spiele erhalten die Muskeln und Gelenke ihre Regsamkeit, durch das Spiel werden aber auch die Sinne geübt und die Denkthätigkeit angeregt. Man hat daher auch schon längst die hohe erziehliche Bedeutung des Spieles erkannt und gewürdigt.

Die Kunst gleicht nun dem Spiele in wesentlichen Punkten. Hier wie dort liegt die Quelle des Lustgefühls nicht so sehr in der Erreichung eines Zieles als vielmehr in der Thätigkeit selbst. Spiel und Kunst befriedigen ein Functionsbedürfnis, und in dieser Befriedigung liegt die Quelle des Genusses. Wenn man sich ein Ziel bei dieser Thätigkeit setzt, so geschieht das nur, weil dadurch die Freude am Gelingen hinzukommt und weil zeitweilig misslungene Versuche den Anreiz zu erneuter Anspannung in sich tragen. Vielfach besteht das Spiel der Kinder in der Nachahmung der Erwachsenen. Das verbreitete Soldatenspiel der Knaben und die Puppe des Mädchens sind dafür bezeichnende Beispiele. Die Kunst ist also wirklich, wie *Schiller* sagt, aus dem Spieltrieb

hervorgegangen. Das künstlerische Schaffen ist die Bethätigung der überschüssigen Geisteskräfte, die zur Erhaltung des Lebens nicht mehr verbraucht werden, trotzdem aber nach Bethätigung verlangen. Eben deshalb entsteht und blüht die Kunst am leichtesten dort, wo Wohlstand und Reichthum die nöthige Muße gewähren. Die Kunst strebt nach einem selbstgesteckten Ziele, und dieses Ziel ist meistens die Darstellung des Menschenlebens. Wenn später auch die Natur selbst zum Gegenstande der Darstellung wird, so ist es meist eine vermenschlichte Natur, oder sie wird durch die künstlerische Behandlung dem Menschen näher gebracht. Die Kunst »theilt die fließend immer gleiche Reihe melodisch ab, dass sie sich rhythmisch regt«.

Auch das Betrachten der Kunstwerke oder das ästhetische Genießen ist zum Theil, aber freilich nur zum Theil, ähnlich dem, was wir erleben, wenn wir einem interessanten Spiele zusehen. Indem wir die Bewegungen oder Gedanken der Spielenden nachahmend mitmachen, empfinden wir einen ähnlichen Genuss wie die Spielenden selbst. Wo das Spiel, wie dies ja so häufig der Fall ist, einen Kampf darstellt, ergreifen wir Partei und machen die Aufregungen, die der wechselnde Erfolg mit sich bringt, im Geiste mit. Eben dasselbe oder doch sehr Ähnliches erleben wir, wenn wir als Kenner ein Kunstwerk betrachten. Wir ziehen dem Maler da Linien nach, singen uns die gehörte Melodie vor oder begleiten den Clavierspieler mit den Fingern. Freilich ist dies nur ein Theil der Wirkung, die das Kunstwerk auf uns ausübt, und diese Theilwirkung erfolgt auch nur, wenn wir die Technik der betreffenden Kunst genau kennen.

Es wird eine der wichtigsten Aufgaben der künftigen Ästhetik sein, die Psychologie des Spieles im einzelnen genau zu erforschen und die Ähnlichkeit der

dabei gefundenen Gesetze mit denen des künstlerischen Schaffens und zum Theil auch des ästhetischen Genießens festzustellen. *Karl Groos* hat in seiner Einleitung in die Ästhetik und in seinen beiden Werken über die Spiele der Thiere und über die Spiele der Menschen hiezu höchst wertvolle Beiträge geliefert. Hier muss weiter gebaut werden, indem man die einzelnen Künste daraufhin untersucht.

Man wird bei diesen Untersuchungen zweifellos finden, dass die Kunst mit dem Spiele wohl verwandt, aber keineswegs identisch ist. Sowohl beim künstlerischen Schaffen als insbesondere beim ästhetischen Genießen macht sich ein Element bemerkbar, von dem beim Spiele keine Spur zu finden ist. Worin dies Element besteht, das wird erst klar, wenn man den Begriff der Schönheit einer genetischen und biologischen Betrachtung unterzieht. *)

Der Begriff der Schönheit ist oft definiert, aber selten psychologisch untersucht worden. Erinnert man sich daran, dass schon viele männliche Thiere vor dem Weibchen ihre Reize entfalten und dass selbst die primitivsten Naturvölker irgend eine Art des Schmuckes kennen und verwenden, so kommt man leicht auf den Gedanken, dass der Schmuck ursprünglich die Bedeutung einer Liebeswerbung besitzt. Dazu stimmt auch die Thatsache, dass bei denjenigen Völkern, wo die Frauen in der Minorität und daher schwerer zu erlangen sind, die Männer sich schmücken, während dort, wo das Zahlverhältnis der Geschlechter ein umgekehrtes ist, die

*) Die hier folgenden Ausführungen sind die Weiterentwicklung eines Gedankens, den der Verfasser zum erstenmal im Jahre 1888 (vgl. Monatsblätter des Wissenschaftlichen Clubs in Wien, 15. Juni 1888) und dann 1890 (Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 16. Mai 1890) ausgesprochen hat

Frauen Schmuck anlegen und ihren Körper pflegen, um die Männer anzulocken. Dieser ursprüngliche Zweck des Schmuckes wird dann freilich durch die Sitte, durch religiöse Bräuche und auch durch die allgemein werdende Eitelkeit verdunkelt, allein für die Entstehung des Schönheitsbegriffes bleibt er bedeutsam.

Wenn nämlich der Schmuck seinen ursprünglichen Zweck erreicht hat, wenn die Liebeswerbung erhört ist, dann erscheint die Geliebte dem Liebenden schön. Schön ist demnach auf primitiver Stufe das, was Liebe erweckt, und dieser enge Zusammenhang zwischen Liebe und Schönheit bleibt bestehen. Das griechische Wort kalós (schön) dient ganz direct zur Bezeichnung des geliebten Knaben, und auch heute noch spricht der Verehrer einer Dame von seiner »Schönen«.

Die Kunst nun, die anfangs nur zur Bethätigung der überschüssigen Kräfte, also einer Art von Spieltrieb dient, nimmt bald höheren Flug. Sie will Schönes hervorbringen, d. h. sie will für den von ihr dargestellten Gegenstand um Liebe werben, und wenn diese Werbung erhört wird, dann ist das Kunstwerk schön. Jedes künstlerisch ausgeführte Porträt ist eine Liebeswerbung des Künstlers für die dargestellte Person, jeder architektonisch vollendete Dom eine Liebeswerbung für die Gottheit, die darin verehrt wird.

So wie das Gefühl der Liebe, das ursprünglich nur geschlechtlichen Charakter hat, sich differenziert und in den mannigfaltigsten Formen unsere Herzen bewegt, so wird auch die Liebeswerbung der Künstler eine mannigfache und vermehrt und bereichert so das Gebiet der Schönheit.

Es wird wiederum Aufgabe einer künftigen Ästhetik sein, diesen Gedanken der Liebeswerbung für die einzelnen Künste *durchzuführen* und von etwa noch vor-

handenen Dunkelheiten zu befreien. Jedenfalls aber glauben wir, dass durch Anwendung der Kategorien Spiel und Liebeswerbung auf die Analyse der Kunstwerke viel für das Verständnis derselben gewonnen werden kann.

Für das künstlerische Schaffen liegt das Moment des Spieles in dem, was wir oben Technik nannten. Die Technik einer Kunst sich anzueignen, ist unerlässliche Bedingung, und es lässt sich auch nicht leugnen, dass schon durch geschickte Technik, d. h. durch geschicktes Spiel mit Formen und Farben, mit Tönen und Klängen, mit Vorstellungen und Gefühlen ein Werk zustande kommen kann, dem man den Namen des Kunstwerkes nicht versagen darf. Aber das vollendete Meisterwerk wird nur dem Künstler gelingen, der bei vollendeter Beherrschung der Technik für seinen Gegenstand begeistert um Liebe wirbt.

Das ästhetische Genießen lässt sich weniger scharf, aber doch auch durch die beiden Kategorien zerlegen. Das Bewundern der Technik, der Geschicklichkeit, der Mache, wie es Sache des berufenen Kritikers und Kenners ist, gehört zum Element des Spieles. Das unmittelbar Überwältigende des Eindruckes, wie wir es mitunter im Theater, beim Eintritt in einen Dom oder in Kunstsammlungen erleben, kommt auf Rechnung der Liebeswerbung, die wir erhören. Hier wird unser ganzes Innere mächtig erregt und dabei in unvergleichbar genussvoller Weise geläutert und gehoben.

Durch die Anwendung der beiden Kategorien Spiel und Liebeswerbung wird auch die Stellungnahme zu den beiden entgegengesetzten Kunstrichtungen, dem Naturalismus und Idealismus, erleichtert. Der Naturalismus kommt, soweit das Element des Spieles reicht, unserem heutigen ausgesprochenen Wirklichkeitssinn entgegen

und ist insofern vollkommen berechtigt. Wir verlangen heute von einem Kunstwerk weit mehr äußere Wahrscheinlichkeit, als dies in früheren Zeiten der Fall war. Wir vertragen es nicht mehr, wenn in einem Römerdrama von Kanonen die Rede ist, und finden es lächerlich, wenn ein Dichter von der Meeresküste Böhmens spricht. Wir wollen nicht nur historische Treue der Costüme, sondern verlangen auch, dass Benehmen und Sprechweise der dargestellten Personen den thatsächlichen Verhältnissen gemäß sei.

Wenn aber der Naturalismus in der getreuen Wiedergabe der Wirklichkeit die Aufgabe der Kunst als erschöpft ansieht, dann müssen wir sagen, dass damit die höhere Weihe, die priesterliche Mission der Kunst vernichtet ist. Das Moment der Liebeswerbung darf dem wahren Kunstwerk nicht fehlen, und in diesem Sinne wird jeder Künstler idealistisch sein müssen, indem ihm ein Ideal vorschwebt, für das er um Liebe wirbt.

§ 35. Ästhetik und Erkenntnistheorie.

Die genetische Betrachtung führt auch auf die Beziehungen des ästhetischen Empfindens zu dem übrigen Seelenleben. Fast ganz vernachlässigt ist bisher insbesondere die Beziehung des künstlerischen Schauens zu der erkennenden Thätigkeit des Menschen, und doch sind diese Beziehungen sehr wichtig.

Baumgarten, der Begründer der Ästhetik, erblickte das Wesen des Schönen in der Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis. So fehlerhaft in dieser Bestimmung die Vernachlässigung des Gefühlsmomentes ist, so liegt doch ein richtiger Gedanke zugrunde. Alles Künstlerische wirkt durch sinnliche Lebendigkeit. Die Anschaulichkeit ist das unentbehrliche Mittel und das von

den größten Künstlern am meisten angestrebte und am vollkommensten erreichte Ziel der künstlerischen Darstellung. Was uns Maler und Dichter vorführen, das sind ganz bestimmte, individuell gefärbte Gestalten, die ein Eigenleben führen und mit der überwältigenden Unmittelbarkeit ihrer Persönlichkeit uns entgegentreten. Und doch sind diese Gestalten niemals nur Individuen. Immer sind sie auch Vertreter einer Menschenclasse, immer sind sie auch Typen.

Das Typische spielt aber auch in der Erkenntnisentwicklung eine bedeutende Rolle. Der Typus ist ein Mittelding zwischen Vorstellung und Begriff. Er vereinigt in sich die Eigenschaften beider, er besitzt Anschaulichkeit und Allgemeinheit.

Gretchen tritt uns mit voller individueller Lebendigkeit entgegen. Wir sehen sie im Hause fleißig schaffen, von der strengen Mutter angehalten, und dabei ihren Frohsinn, ihre echte Mädchenhaftigkeit wahren. Wir erleben ihre Schicksale mit ihr, jauchzen und weinen mit ihr und sind erschüttert über den Wahnsinn der Verzweiflung in der Kerkerscene. Trotzdem wir ihre ganze Lebensgeschichte, wie die einer uns bekannten Person, genau kennen, wissen wir doch, dass wir hier den Typus des liebenden, sich hingebenden und dann treulos verlassenen Mädchens vor uns haben. Im Individuellen das Typische zu erblicken und darstellen zu können, das ist die Gabe des Künstlers.

In gewissem Maße ist jedoch diese Gabe allgemein und für die Erkenntnis unentbehrlich. Auch wir sehen in jedem Dinge unserer Umgebung nicht nur das Einzelobject, sondern zugleich den typischen Vertreter einer ganzen Classe von Gegenständen. Dieses typische Sehen wird durch die Sprache wesentlich gefördert, und die Bedeutung eines Wortes ist, soweit sinnlich wahrnehm-

bare Dinge in Betracht kommen, fast immer eine typische Vorstellung.

Die Bedeutung der typischen Vorstellungen für den Unterricht ist längst erkannt worden, und da wird oft die Kunst herangezogen, um durch schematische Zeichnungen Anschaulichkeit zu vermitteln.

Auch im Spiele kommt die typische Auffassung zur Geltung, wenn die Kinder das Benehmen der Erwachsenen spielend darstellen. Sie wählen instinctiv die typischen Seiten des betreffenden Vorganges und zeigen sich da gleichsam schon als kleine Künstler.

Die typische Auffassung ist demnach eine allgemeine Eigenschaft unseres Erkenntnisorganes und kommt dem Künstler nur in gesteigertem Maße zu. »Des Menschen Kraft« ist eben im Künstler nicht verändert, sondern nur »offenbart«. Der Künstler ist der gesteigerte Mensch.

Darum kommt ihm aber auch eine höhere Aufgabe zu. Was die Wissenschaft begrifflich erkennt und zusammensetzt, das muss der Künstler erst typisch erfassen, um es anschaulich darzustellen, dadurch unserem Herzen näher zu bringen und so erst zu unserem wahren Eigenthum zu machen.

Der Schätze, die der Denker aufgehäufet,
Wird er in euern Armen erst sich freu'n,
Wenn seine Wissenschaft der Schönheit zugereifet
Zum Kunstwerk wird geadelt sein.

Dem Künstler erwächst demnach eine Art wissenschaftlicher Aufgabe, die aber nur mit künstlerischen Mitteln zu lösen ist. Das Schöne tritt also hier in enge Verbindung mit dem Wahren, das uns die Kunst näher bringen soll.

In noch engerer, aber auch schon längst erkannter Beziehung *steht jedoch* das Schöne zum Guten, d. h.

zum Sittlichen. Dieser Zusammenhang soll jetzt kurz erörtert werden.

§ 36. Ästhetik und Ethik.

Der Zusammenhang zwischen dem Schönen und dem Sittlichen oder genauer gesprochen zwischen dem ästhetischen Gefühl und der moralischen Beurtheilung liegt tief in der Menschennatur begründet. Dieser Zusammenhang ist merkwürdigerweise vom nicht philosophierenden Verstande klarer und sicherer erfasst, sowie viel entschiedener betont worden als — bisher wenigstens — von der wissenschaftlichen Ästhetik.

Das griechische Wort kalón und sein Gegensatz aischrón werden genau so wie unser deutsches »schön« und »hässlich« sowohl in ästhetischem als auch in ethischem Sinne gebraucht. Sie bezeichnen ästhetisches Wohlgefallen und moralische Billigung und ihr Gegentheil. Die römischen Philosophen haben für das griechische kalón keine andere Übersetzung als honestum, das Ehrenhafte. Sie fühlen dabei deutlich heraus, dass damit eine Handlung bezeichnet wird, welche weder vom Nutzen dictiert noch vom Gesetze erzwungen werden kann.

Die psychologische Untersuchung des Schönen und der Kunst hat infolge der vorwiegend zergliedernden oder analytischen Richtung aller Psychologie mehr das Trennende und Unterscheidende hervorgehoben als den Zusammenhang zu erklären gesucht. Namentlich im XVIII. Jahrhundert, wo in Deutschland das ästhetische Interesse im Vordergrunde stand, ist man bemüht, dem Gebiet des Schönen und der Kunst seine Selbständigkeit zu wahren, gelegentlich sogar, diesem die Vorherrschaft, ja die Alleinherrschaft der geistigen Interessen zu gewinnen.

Trotzdem hat es nicht ganz an Denkern gefehlt, welche den Zusammenhang zwischen Kunst und Sittlichkeit erkannt und auch gelegentlich untersucht haben. Die Engländer *Shaftesbury* und *Burke* sprechen wiederholt von schöner Sittlichkeit und stellen als Ziel des menschlichen Handelns eine auch ästhetisch wirksame Harmonie auf. *Schiller* findet im Schönheitssinn die Wurzel aller Sittlichkeit und kann sich deshalb mit *Kants* rigoristischer Moral nicht befreunden.

Ihr holdes Bild ließ uns die Tugend lieben,
Ein zarter Sinn hat vor dem Laster sich gesträubt,
Eh' noch ein Solon das Gesetz geschrieben,
Das matte Blüten langsam treibt.

Herbart endlich hat in dem psychischen Phänomen des Gefallens und Missfallens die gemeinsame Wurzel für ästhetische und moralische Beurtheilung gefunden und diese beiden einer Disciplin zugewiesen, die er Ästhetik nannte. (Siehe oben S. 113.)

Trotzdem geht aber das Streben und die Tendenz der Ästhetik immer mehr auf Verselbständigung der Kunstlehre. Man will in der Kunst durchaus nicht ein Mittel zur Erreichung sittlicher Zwecke, sondern einen eigenen unabhängigen Selbstzweck finden. Hie und da wird sogar die Ansicht laut, dass zur Erreichung hoher künstlerischer Ziele ein Hinwegsetzen über das Sittengesetz nicht nur erlaubt, sondern mitunter geboten sei. Allgemein verbreitet ist die Ansicht, dass große Künstler in moralischer Beziehung nicht so streng zu beurtheilen sind wie andere Menschen.

In der That lässt sich ja nicht leugnen, dass es unter den in den Bereich der Ästhetik fallenden psychischen Phänomenen viele gibt, die moralisch indifferent sind. Hieher gehören zunächst jene elementaren ästhetischen

Gefühle, die durch Sinneseindrücke hervorgerufen werden. Sowie jedoch der von *Fechner* so genannte associative Factor ins Spiel tritt, sowie die ästhetische Wirkung nicht durch das Spiel der Sinneswahrnehmungen, sondern durch das der Vorstellungen ausgelöst wird, da treten meist schon ethische Elemente in Wirksamkeit.

Die Anwendung der von uns aufgestellten Kategorien Spiel und Liebeswerbung ist auch hier geeignet, zur Klärung beizutragen.

Insofern das künstlerische Schaffen nur Spiel, das ästhetische Genießen nur verständnisvolle Bewunderung für die Geschicklichkeit des Künstlers ist, insofern kommt dabei kein sittliches Gefühl direct zur Bethätigung. Die Befriedigung eines Functionsbedürfnisses erzeugt beim Künstler wie auch bei seinem Publicum Lustgefühle, aber diese sind keineswegs, wenigstens nicht direct, ethisch bedeutsam. Sie können nur indirect moralisch wirken, indem Künstler und Publicum in der Zeit des Schaffens und Genießens angenehm beschäftigt sind, indem während dieser Zeit ihre Gedanken und Gefühle vom Alltäglichen abgekehrt sind. Diese indirecte Wirkung der Kunst auf die Sittlichkeit darf freilich nicht unterschätzt werden. Sie verhindert das Überwuchern und vollständige Überhandnehmen der Alltagsgedanken und Alltagsgefühle, hebt uns in eine höhere Sphäre und lässt uns dann die Prosa des Alltagslebens doch in einem anderen Lichte erscheinen.

Dagegen ist das Element der Liebeswerbung in engster Verbindung mit den sittlichen Gefühlen. Wenn der Künstler für eine große Persönlichkeit, für einen großen Gedanken um Liebe wirbt, dann bringt er beide unserem Herzen näher. Er erfüllt uns mit edlen Regungen und edlen Gefühlen, er hilft uns den Helden wählen, dem wir die Wege zum Olymp uns nacharbeiten.

Der Künstler kann aber auch in moralischem Sinne schädlich wirken, wenn er uns das Laster so verführerisch schildert, dass wir es durch ihn lieben lernen. Die nachtheilige Wirkung, welche namentlich manche Romane auf die Jugend ausüben, ist größer, als man gemeinhin glaubt. Mit vollem Recht hat *Schiller* den Künstlern zugerufen:

»Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben,
Bewahret sie.
Sie sinkt mit euch, mit euch wird sie sich heben.«

Dem Künstler und dem Publicum erwachsen daraus bestimmte und hohe Pflichten, die wir ästhetische Pflichten nennen möchten. Der Künstler muss die sittlichen Aufgaben seiner Zeit erkennen und mit der Kraft seiner Begabung dafür wirken, dass wir das lieben, was zu allen Zeiten oder vielleicht gerade jetzt am meisten der Liebe bedarf. Das Publicum sollte wiederum in der Uberwachung der Jugendliteratur, in der Auswahl der für die Jugend geeigneten Theaterstücke und Kunstwerke, in der Verurtheilung moralisch schädigender Hervorbringungen seine ästhetische Pflicht erblicken und dieselbe mit weit mehr Sorgsamkeit erfüllen, als dies bisher der Fall ist. Die Kritik und die Presse wäre ebenfalls, und zwar in noch höherem Grade verpflichtet, das Publicum darin leitend zu unterstützen. Nur eines darf dabei nicht vergessen werden. Die Liebeswerbung bleibt unwirksam, wenn sie nicht von echt künstlerischem Spiel geleitet und getragen ist. Das Ästhetische im engeren und eigentlichen Sinne bleibt das geschickte Spiel, d. h. Beherrschung der Technik, Gestaltungsgabe, lebendige Phantasie und der Blick für das Typische.

Diese Gaben aber in den Dienst der Menschheit zu stellen und durch glühende Liebeswerbung an der Ver-

edlung des Menschengeschlechtes zu arbeiten, wird immer die höchste und lohnendste Aufgabe der Kunst bleiben.

Literatur.

Fr. Vischer, Ästhetik. 3 Bände. 1847—1858; im Geiste *Hegels*, sehr reich an feinsinnigen Beobachtungen.

M. Carriere, Ästhetik. 2 Bände. 3. Aufl., 1884.

— Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwicklung und die Ideale der Menschheit. 5 Bände. 3. Aufl., 1876 ff.

R. Zimmermann, Ästhetik als Formwissenschaft. 2 Bände. 1858 ff. Der erste enthält die Geschichte der Ästhetik; das im zweiten Bande niedergelegte System der Ästhetik ruht auf *Herbart*'scher Grundlage.

Joh. Volkelt, Ästhetische Zeitfragen. 1895.

— Ästhetik des Tragischen. 1897.

K. Groos, Einleitung in die Ästhetik. 1892.

— Die Spiele der Thiere. 1896.

H. v. Stein, Die Entstehung der neueren Ästhetik. 1886.

— Vorlesungen über Ästhetik. 1898.

H. Cohen, Kants Begründung der Ästhetik. 1889.

Wilhelm Scherer, Poetik. 1888. Unvollständig, jedoch reich an wertvollen Anregungen.

W. Dilthey, Das Schaffen des Dichters, Bausteine zu einer Poetik. 1887 in: Philosophische Aufsätze zum 50jährigen Doctorjubiläum *Eduard Zellers*.

A. v. Berger, Dramaturgische Vorträge. 1890.

— Zur Katharsisfrage in *Th. Gomperz*' Übersetzung der »Poetik« des *Aristoteles* 1897.

Sechster Abschnitt.

Ethik und Sociologie.

§ 37. Gegenstand und Aufgabe der Ethik.

Gegenstand der Ethik oder Moralphilosophie sind die menschlichen Handlungen, soweit dieselben der sittlichen Beurtheilung unterliegen. Diese Beurtheilung hat aber nicht den äußeren Hergang der Handlung, sondern die derselben zugrunde liegenden Motive, die dabei zutage tretende Willensrichtung und Gesinnung zum Gegenstande. Man könnte demnach die Ethik auch die Philosophie des Wollens nennen.

Die Aufgabe der Ethik ist demnach eine mehrfache. Es gilt zunächst die psychologischen Gesetze zu erforschen, nach denen wir thatsächlich fremde und eigene Handlungen moralisch beurtheilen, d. h. billigen oder missbilligen. Der Ursprung und die Entwicklung der moralischen Beurtheilung wäre eigentlich die grundlegende Arbeit einer wissenschaftlichen Ethik. Diese Aufgabe ist einerseits psychologischer, anderseits historischer Natur. Durch genaue psychologische Analyse dessen, was in uns vorgeht, wenn wir eigene oder fremde Handlungen moralisch beurtheilen, müsste die psychologische Grundlage für die Sittenlehre geschaffen werden. Diese Arbeit müsste, wie wir dies als allgemeine Aufgabe der Psychologie bezeichnet haben,

nicht nur analytisch, sondern auch genetisch und biologisch durchgeführt werden. Der Ursprung der moralischen Beurtheilung und des dieser zugrunde liegenden sittlichen Gefühles sowie die Bedeutung dieser Vorgänge für die Erhaltung des Individuums und der Gattung müssten aufgezeigt werden.

Da es nun aber schon dem oberflächlichen Betrachter auffallen muss, dass dieselben Handlungen zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern verschieden beurtheilt wurden, dass die eine Zeit oft dasselbe schätzt und bewundert, was die andere verabscheut, und dass namentlich die Intensitätsunterschiede der moralischen Missbilligung so außerordentlich bedeutend sind, so erwächst der wissenschaftlichen Ethik die äußerst schwierige und langwierige Aufgabe, die moralische Beurtheilung von den niedrigsten Culturstufen an geschichtlich zu verfolgen, um vielleicht die Gesetze ihrer Entwicklung kennen zu lernen.

Wir bemerken schon hier, dass dieser historische Theil der Ethik noch kaum in Angriff genommen ist und dass hier ein weites Feld für fruchtbare, sehr verdienstliche und auch sicheren Erfolg versprechende wissenschaftliche Arbeit vorliegt, welche namentlich zu monographischen Untersuchungen reichen Stoff liefert.*)

Erst wenn durch psychologische und historische Untersuchungen das Material gesammelt und verarbeitet vorliegt, kann mit Aussicht auf Erfolg die weitere Aufgabe der Ethik gelöst werden, die meist als die wichtigste betrachtet wird. Die Ethik hat nämlich auch Normen aufzustellen für das menschliche Handeln, welche zu Grundsätzen werden sollen, nach denen wir

*) Vgl. *Jerusalem*, »Wahrheit und Lüge«. Deutsche Rundschau, November 1898.

unser Handeln einrichten und namentlich in den so häufigen Fällen der Collision der Pflichten unsere Entscheidung bestimmen sollen. Diese normative Aufgabe der Ethik ist viel früher und in weit ausgedehnterem Maße bearbeitet worden als die theoretische.

Die Ethik oder Moralphilosophie, auch praktische Philosophie genannt, ist demnach die Philosophie des Wollens. Ihre Aufgabe besteht darin, die Gesetze der moralischen Beurtheilung zu erforschen und Normen für das sittliche Handeln aufzustellen.

§ 38. Entwicklung der Ethik.

Das Nachdenken über den Menschen und sein Inneres ist jünger als die Speculationen über die Natur und das Weltall. Deshalb wurde auch die Ethik später ausgebildet als die Metaphysik. Sittliche Mahnungen und Lebensregeln finden sich zwar schon frühe bei Dichtern und verdichten sich in Sprichwörtern, aber darin zeigen sich erst die Anfänge des sittlichen Bewusstseins und noch kein systematisches Nachdenken darüber.

Von dem Atomistiker *Demokrit* ist eine Anzahl ethischer Sentenzen überliefert, allein dieselben sind theils von zweifelhafter Echtheit, theils entbehren sie des einheitlichen Zusammenhanges. Sicher ist, dass man sich im Athen des fünften vorchristlichen Jahrhunderts viel mit der Discussion ethischer Fragen abgab und namentlich die Giltigkeit der überlieferten Normen in Zweifel zog.

Aus diesem Kreise gieng *Sokrates* (469—399) hervor, der Begründer der wissenschaftlichen Ethik. *Sokrates* hat die Philosophie, wie *Cicero* sagt, vom Himmel auf die Erde zurückgebracht und erblickt im Nachdenken über die sittlichen Probleme die einzige würdige Aufgabe der Philosophie. Das Wesen des Sittlichen besteht nach ihm in der klaren Einsicht in das Richtige.

Wer diese Einsicht besitzt, der muss danach handeln; wer nicht so handelt, der hat sich noch nicht zur vollständigen Klarheit der Einsicht durchgerungen. Diese Einsicht wird gewonnen durch logische Erörterung der Begriffe des Guten, des Schönen, des Gerechten, des Frommen u. dgl. Das Ergebnis solcher Erörterungen liefert unbedingte Gewissheit für den Denker und macht ihn auf diese Weise ganz unabhängig von der Überlieferung und von der öffentlichen Meinung. An dieser Unabhängigkeit hat *Sokrates* unerschütterlich festgehalten, und für sie ist er den Märtyrertod gestorben. Dadurch hat seine Lehre eine solche Kraft erhalten, dass ihre Wirkungen bis heute fortdauern.

Antisthenes, ein Schüler des *Sokrates*, der Begründer der sogenannten cynischen Schule, deren bekanntester Anhänger *Diogenes* ist, erblickt das Wesen der sittlichen Unabhängigkeit in der Bedürfnislosigkeit. Die aus der cynischen Schule hervorgegangenen Stoiker suchen wiederum die sokratische Unabhängigkeit in der Herrschaft der Vernunft über die Affecte. Der Weise stimmt nach der Lehre der Stoiker dem Naturlaufe, an dem er ohnehin nichts zu ändern vermöchte, freudig zu und unterscheidet sich durch diese freudige Zustimmung vom Thoren, der sich vergebens dagegen sträubt und in diesem Sträuben seine Seelenruhe verliert. Die stoische Ethik hat stark auf das Christenthum eingewirkt und so die Wirksamkeit des *Sokrates* bis auf unsere Zeit fortgepflanzt.

Ein anderer Schüler des *Sokrates*, *Aristipp*, findet die sokratische Unabhängigkeit wieder in der heiteren Seelenstimmung, die sich weder von Leidenschaften, noch von Schicksalsschlägen trüben lässt. Diese von *Epikur* weiter ausgebildete Lehre hat in der griechisch-römischen Welt zahlreiche Anhänger gefunden.

Sokrates hatte die ohne Zweifel sehr hohe Bedeutung der Erkenntnis für das sittliche Handeln einseitig überspannt. Diese Einseitigkeit hat *Aristoteles* bemerkt und betont, dass für das sittliche Handeln ebenso die Willenskraft und die Gewöhnung bedeutungsvoll seien. Die Tugend ist nach ihm eine durch Gewöhnung erworbene Willensrichtung. *Aristoteles* hat ferner den überaus wichtigen Gedanken ausgesprochen, dass das Glück nicht in passivem Genusse, sondern in der vernunftgemäßen Thätigkeit der Seele bestehe.

Sokrates' größter Schüler, *Platon*, hat zuerst eine metaphysische Begründung der Ethik versucht. Die Idee des Guten, gelegentlich von *Platon* mit der Gottheit identificiert, ist der Endzweck alles Seienden und gibt diesem zugleich erst seine reale Wirklichkeit und Bestimmung. Wichtiger jedoch ist in der platonischen Ethik der Gedanke, dass die Gerechtigkeit, die Quintessenz aller Tugenden, erst im Staate zur Vollendung gelange. Das von ihm in diesem Sinne entworfene Staatsideal betont den socialen Charakter der Ethik und enthält sittliche Forderungen, die heute noch von actueller Bedeutung sind.

Gemeinsam ist der Ethik des Alterthums die als selbstverständlich angenommene Voraussetzung, dass der Zweck des sittlichen Handelns die individuelle Glückseligkeit (Eudaimonia) sei. Die Richtung der Ethik, welche auf diesem Standpunkt Güterlehre ist und nur die Aufgabe hat, die Mittel zur Glückseligkeit zu finden, nennt man Eudaimonismus.

Das Christenthum hat zunächst die ethischen Grundgedanken des alten Testamentes in weiteren Kreisen wirksam werden lassen. Diese Ethik des Judenthums beruht auf den zwei Grundpflichten der Gottesliebe und der Menschenliebe. Die Gottesliebe verlangt freu-

digen und unbedingten Gehorsam gegenüber den Geboten und unweigerliche Ergebung in den Willen Gottes. Die Menschenliebe verlangt Gerechtigkeit, Wohlwollen, Güte und werkthätige Hilfe für den Nebenmenschen, auch für den Feind. Das Christenthum betont nun die Liebespflicht noch stärker und dehnt sie auf die ganze Menschheit aus. Alle Menschen sind Kinder Gottes und darum Brüder.

Zu diesen Gedanken fügt aber das Christenthum den von der orphischen Geheimlehre der Griechen (seit dem VI. Jahrhundert v. Chr.) vorbereiteten Jenseitsglauben hinzu, wonach das irdische Leben nur eine Vorbereitung ist für das wahre Leben nach dem Tode, wo die Seele, befreit von den Schlacken des Körpers, zu Gott eingehen wird. Durch Weltflucht und Selbstpeinigung (Askese), wie durch Abtödtung des Fleisches soll diese Verachtung der irdischen Güter zum Ausdruck kommen und die Vorbereitung für das Jenseits vollzogen werden. Dieser Jenseitsgedanke hat zweifellos die Opferfähigkeit des Menschen unglaublich gesteigert, und das ist ein Verdienst, welches sich das Christenthum um die Menschheit erworben hat.

Dagegen hat die namentlich von *Augustin* angewendete Gnadenlehre sittlich bedenkliche Folgen gehabt. Indem der Mensch für ganz unfähig erklärt wurde, aus eigener Kraft Erlösung zu erwirken, wuchs die Macht der Kirche, der alleinigen Spenderin der Gnade, bald ins Ungemessene. Für den Christenmenschen schien es wichtiger, durch Erfüllung der äußerlichen Ceremonien als durch innere sittliche Läuterung für sein Seelenheil zu sorgen.

Doch das Unabhängigkeitsgefühl des sittlichen Bewusstseins brach sich Bahn. Im Mittelalter suchte *Abälard* eine vom religiösen Dogma unabhängige Ethik zu

begründen. Die Reformation verlegt die Quelle der Seligkeit in das Innere des Menschen und verlangt Rechtfertigung durch den Glauben. Freilich wird im späteren Protestantismus auch dieser Glaube auf eine Art von Gnade zurückgeführt, aber die Bewegung der Geister, welche das Sittliche nicht außerhalb des Menschen, sondern in seinem Innern suchte und dasselbe unabhängig von der Tradition auf die menschliche Vernunft gründen wollte, war nicht mehr einzudämmen.

In der neueren Philosophie sind es namentlich englische Denker, welche durch intensive Bearbeitung der ethischen Probleme unsere Einsicht in die Natur und den Charakter des Sittlichen gefördert haben. Im XVII. Jahrhundert haben *Locke*, *Hobbes* und *Shaftesbury*, im XVIII. die Schotten *Hutcheson*, *Hume* und *Smith* hier ungemein fruchtbringende Arbeit geleistet. Die Psychologie der moralischen Beurtheilung wurde durch tief eindringende Analyse gefördert, die Frage nach dem Ursprung der Sittlichkeit gründlich erörtert, der sociale Charakter des Sittlichen, d. h. seine Beziehungen zum Gesammtwohl entschieden betont, die selbständige Geltung der sittlichen Normen und ihre Unabhängigkeit von religiösen Dogmen meist energisch vertheidigt.

In Frankreich haben im XVII. Jahrhundert die Anhänger *Descartes'* oder die Cartesianer, vor allem *Malebranche*, eine Metaphysik des Sittlichen zu geben versucht, während die Aufklärungsphilosophie des XVIII. Jahrhunderts mit Anlehnung an die englischen Denker, besonders an *Locke*, eine erfahrungsmäßige, der materialistischen Philosophie entsprechende Begründung der moralischen Gesetze versuchte, welche dieselben aus den egoistischen Trieben des Menschen abzuleiten bemüht war.

Spinoza, *Leibniz* und *Wolff* haben wiederum metaphysische Ableitungen der Ethik versucht, wobei jedoch

auch für die empirische Erkenntnis des Sittlichen viel Wertvolles gewonnen wurde.

Eine neue Richtung hat wiederum *Kant* eingeschlagen, der in seiner Kritik der praktischen Vernunft (1788) das Sittliche in ähnlicher Weise abzuleiten unternahm, wie er es früher in Bezug auf die Erkenntnistheorie mit den Stammformen des Verstandes und der Sinnlichkeit versucht hatte. Wir tragen, so lehrt *Kant*, ein unabhängig von aller Erfahrung giltiges, angeborenes Sittengesetz in uns. Dieses Sittengesetz, das nur allgemeiner, formaler Natur sein kann, nennt *Kant* den kategorischen Imperativ. Dieser gebietet uns, so zu handeln, als ob die Maxime unserer Handlung durch unseren Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte. Nur dann, wenn unser Wille sich diesem Gesetze unterordnet, handeln wir frei und sittlich. Diese Unterordnung muss aber eine von jedem Gefühle freie, gleichsam logische Subsumtion sein, sonst handeln wir aus Neigung, aber nicht aus Pflicht.

Der Gegensatz von Neigung und Pflicht ist durch *Kant* Gemeingut der Gebildeten geworden. Trotz der entschiedenen Überspannung dieses Gegensatzes, der sich weder theoretisch noch praktisch mit dieser Starrheit durchführen lässt, behält *Kants* Ethik immer einen Zug von erhabener Größe.

Die selbständige, von jeder Überlieferung unabhängige, nur auf das im Menschen selbst wohnende Sittengesetz gegründete Geltung aller ethischen Forderungen tritt noch großartiger bei *Fichte* hervor, der im eigenen Gewissen den absoluten, unfehlbaren Richter über Gut und Böse findet. Die Sittlichkeit ist die eigentliche Aufgabe des Vernunftwesens, und diese Aufgabe besteht darin, sich frei und unabhängig zu machen von allem, was nicht selbst Vernunft ist.

Gegenüber dieser im eigenen Gewissen ruhenden Begründung des Sittlichen fasst *Hegel* die Sittlichkeit als Bethätigung des objectiven Geistes. Das subjective Gewissen kann in seinem Urtheil über Gut und Böse irren. Über diesem steht die in Familie, Gesellschaft und Staat verwirklichte Sittlichkeit, welche als reale Macht den Einzelnen autoritativ bindet. Aber auch die Sittlichkeit als Erscheinungsform des objectiven Geistes ist nichts Ruhendes, Beharrendes. Jeder Staat hat nur einen beschränkten Antheil an der objectiven Darstellung der Idee der sittlichen Freiheit.

Entkleidet man diese Gedanken *Hegels* des metaphysischen Gewandes, so treten uns daraus wichtige und bleibende Einsichten entgegen: der überindividuelle, d. h. sociale Charakter der ethischen Forderungen, ihre autoritative Verwirklichung im Staate und der Gedanke der steten Entwicklung. Die moderne Ethik hat alle diese Gedanken wieder aufgenommen, ohne sich jedoch dabei des Zusammenhanges mit *Hegel* immer bewusst zu bleiben.

Wir übergehen die psychologischen und metaphysischen Lösungsversuche des ethischen Problems, wie sie bei *Beneke*, *Herbart* und *Schopenhauer* vorliegen, und wenden uns der evolutionistischen Ethik zu, d. h. derjenigen Denkrichtung, welche unter dem Einflusse der *Darwin*'schen Entwicklungslehre steht.

Nach *Spencer* und *Darwin* ist es fast unmöglich, ein Stück Geistesleben anders als entwicklungsgeschichtlich und biologisch zu betrachten. *Carneri* hat dieses Princip zuerst auf die Ethik angewendet und *Herbert Spencer* in seinen Principles of Morality umfassend durchgeführt. Alle neueren Darstellungen der Ethik stehen mehr oder minder auf diesem Boden oder nehmen doch Stellung zu diesen Grundsätzen. Das sittliche

Handeln muss als ein Stück Leben aufgefasst und als eine Bedingung für die Erhaltung des Individuums und der Gattung begriffen werden.

Als Auswuchs dieser Richtung darf man *Friedrich Nietzsche* betrachten, der durch eine Combination von hellenischer Lebenslust und *Darwin*'scher Entwicklungslehre die Züchtung eines höheren Typus Mensch, des Übermenschen, als das zu erstrebende Ziel der Entwicklung ansieht. Alle Opferfähigkeit und Entsagung ist ihm verächtliche Sclavenmoral, der er die uneingeschränkte Entfaltung der Starken als Herrenmoral gegenüberstellt. Diese gebietet, den Schwachen möglichst rasch den Untergang zu bereiten, um den Starken Raum zu rücksichtsloser Entfaltung ihrer Kräfte zu gewinnen. *Nietzsche* hat durch seine glänzende Sprache, seinen psychologischen Tiefblick, wie nicht minder durch seine den egoistischen Trieben und dem jugendlichen Eigendünkel schmeichelnden Grundsätze viele Anhänger gewonnen.

§ 39. Das Problem der Willensfreiheit.

Insofern alles sittliche Handeln aus einem bewussten Willen hervorgeht, ist die Frage nach der Freiheit oder Unfreiheit des Willens eine nicht zu umgehende Vorfrage der Ethik.

Es sind darauf zwei entgegengesetzte Antworten gegeben worden. Unser Wille ist frei, sagen die Einen, und entscheidet ganz aus eigener Kraft. Zwischen den auf den Willen einwirkenden Motiven treffen wir, d. h. unser Wille ganz selbständig und unabhängig die Wahl. Der Wille ist nicht durch Ursachen bestimmt oder determiniert, sondern ist selbst und allein die Ursache für unsere endgiltige Entscheidung. Diese Richtung heißt Indeterminismus.

Demgegenüber behaupten dann die Anderen: Unsere Willenshandlungen sind ein Glied in der Kette des ganzen Geschehens und daher wie dieses dem Causalgesetze unterworfen. Ein Geschehen, dessen Ursachen nicht in den vorhergehenden Ereignissen vollständig vorhanden wären, ist für uns geradezu undenkbar. Die Annahme eines ursachlosen Geschehens steht mit allen Grundsätzen der wissenschaftlichen Forschung im Widerspruch. Unsere Willenshandlungen sind ein Product unserer Organisation, welche durch Abstammung, Erziehung, Tradition und Schicksal vollkommen bestimmt ist. Eine absolute Intelligenz, die den ganzen Gang unserer Entwicklung in allem Einzelnen zu übersehen imstande wäre, müsste unsere Entscheidung in jedem Falle ebenso genau und sicher voraus zu berechnen fähig sein, wie unsere Astronomen die Sonnenfinsternisse vorhersagen. Diese Richtung heißt Determinismus.

Der Indeterminismus führt für sich die psychologische Thatsache an, dass wir vor jeder Entscheidung das Gefühl haben, wir könnten auch anders, und nach der Entscheidung, wir hätten auch anders können. Ferner macht der Indeterminismus das ethische Argument geltend, dass wir nur dann für unsere Handlungen die sittliche Verantwortung haben können, wenn dieselben das Resultat unseres freien Entschlusses sind.

Der Determinismus stützt sich auf die Allgemeingiltigkeit des Causalgesetzes, auf den Zusammenhang unserer leiblichen und geistigen Organisation und schließlich auf die durch die Statistik wenigstens in gewissem Grade bewiesene Regelmäßigkeit der menschlichen Handlungen, sobald eine genügend große Zahl von Individuen in Betracht gezogen wird.

Die Schwierigkeit des Problems, welches die größten Geister *beschäftigt hat* und noch beschäftigt, wird wesent-

lich vermindert, wenn man den Sinn des Wortes »frei« genauer bestimmt. »Frei« in metaphysischem Sinne heißt »außerhalb des Causalgesetzes stehend«, »frei« in psychologischem Sinne bedeutet hingegen soviel als »ohne das Gefühl äußern oder innern Zwanges«.

Als »frei« in metaphysischem Sinne kann eine Willenshandlung nicht angesehen werden, insofern sie Gegenstand unserer unmittelbaren Erfahrung ist und daher wie die gesammte Erfahrung unter der Herrschaft des Causalgesetzes steht. Um so sicherer ist es dagegen, dass unseren Willenshandlungen das Merkmal der Freiheit im psychologischen Sinne zukommt. Dies wird noch klarer durch folgende Erwägung.

Was wir unser »Ich«, unsere Persönlichkeit nennen, das ist nichts anderes als der thatsächlich vorhandene Zusammenhang unserer psychischen Erlebnisse. Jede Willenshandlung nun, die ein Resultat dieses ganzen Zusammenhanges ist, wird von uns als freie Entscheidung unserer Persönlichkeit empfunden. Wo dagegen eine Vorstellung, ein Gefühl so vorherrscht, dass die anderen Seelenkräfte dadurch an ihrer Bethätigung verhindert werden, da handeln wir »unter unwiderstehlichem Zwange«. In der That betrachtet ja auch die Rechtswissenschaft die Zurechnungsfähigkeit dann als vorhanden, wenn der Handelnde im Vollbesitze seiner geistigen Kräfte und somit in der Lage ist, die Tragweite und Bedeutung seines Thuns zu übersehen.

Je reicher nun dieser Zusammenhang ist, desto freier wird jede Entscheidung. Je mannigfaltiger die Beziehungen sind, in die wir die Vorstellung einer auszuführenden Handlung zu bringen vermögen, je mehr Kräfte bei der Entscheidung mitwirken, umso mehr macht die Entscheidung selbst den Eindruck einer *sorgsam* erwogenen Wahlhandlung. »Bildung macht

frei« ist daher ein Satz von tiefer psychologischer Wahrheit.

Jede Handlung also, die aus dem ganzen Zusammenhange unserer psychischen Erlebnisse hervorgeht, ist unsere eigene Handlung, wir fühlen sie als solche und sind infolge dieses Gefühls auch bereit, die Folgen derselben auf uns zu nehmen. Indem wir die That wollen, wollen wir zugleich ihre Folgen, und damit ist, für die Ethik wenigstens, die Frage erledigt. Jeder ist moralisch verpflichtet, die Verantwortung für das zu tragen, was er im Vollbesitze seiner geistigen Kräfte gethan hat, ohne Rücksicht darauf, ob die Metaphysik den Willen für frei oder unfrei erklärt. Wo aber die geistigen Kräfte unter das normale Maß herabsinken, da hört, juristisch wie moralisch, die Verantwortlichkeit auf.

§ 40. Probleme und Richtungen der Ethik.

Von den eigentlich ethischen Problemen ist zuerst die Frage nach dem Ursprung des Sittlichen zu nennen. Man hat darauf zwei verschiedene Antworten gegeben. Der Nativismus behauptet, das Sittliche sei eine angeborene Anlage des Menschen. Die Unterscheidung von sittlich gut und böse findet sich bei allen Menschen, wenn auch zu verschiedenen Zeiten verschiedene Handlungen gebilligt, beziehungsweise missbilligt werden. Eine ausgeprägte Form des Nativismus ist die Ethik *Kants*, wonach sogar das Sittengesetz selbst angeboren ist, und die *Fichtes*, wonach das Gewissen unfehlbar entscheidet. Demgegenüber behauptet der Empirismus, der hier in der Form des Evolutionismus auftritt, das Sittliche sei nicht angeboren, sondern ein Product der Entwicklung. Diese Ansicht ist heute die meist verbreitete.

Der Zweck des sittlichen Handelns ist nach der Ansicht der *antiken* Ethiker die Glückseligkeit des

Handelnden. Diese Richtung heißt Eudaimonismus. Ihr gegenüber steht die von *Jeremias Bentham* (1748—1832) in England begründete und dort wie auf dem Continente sehr verbreitete Ansicht, der Zweck des sittlichen Handelns sei der Nutzen der Gesammtheit oder das größte Glück der größten Anzahl. Diese Richtung nennt man Utilitarismus. Endlich gilt manchen Ethikern das Sittliche als Selbstzweck, oder es ist die Vervollkommnung der Menschen, die Erfüllung ihrer Bestimmung das zu erstrebende Ziel. Diese Richtung kann man, weil das Ziel nicht in real vorhandenen, sondern nur in idealen Gütern liegt, im allgemeinen als ethischen Idealismus bezeichnen. Die christliche Ethik ist, insofern sie das Gottesreich zu verwirklichen strebt, religiöser Idealismus, insofern sie auf die Belohnungen im künftigen Leben hinweist, jenseitiger Eudaimonismus.

Die Motive des sittlichen Handelns versuchte eine Reihe von Denkern aus dem Egoismus abzuleiten, während andere wieder ein ursprüngliches Mitgefühl annehmen, wonach Freuden und Leiden der Nebenmenschen mitempfunden werden. Diese Richtung nennt man mit dem von *A. Comte* erfundenen Worte Altruismus (alter = der andere). Egoistisch ist z. B. die Moralbegründung des Alterthums, ebenso die der französischen Aufklärung (besonders *Helvetius*). Altruistisch sucht *A. Smith* die sittlichen Gefühle auf Sympathie, *Schopenhauer* noch enger auf das Mitleid zu begründen. Streng altruistisch denken auch *Kant* und *Fichte*. Die neuere Entwicklungsethik nimmt eine vermittelnde Stellung ein, indem sie zeigt, dass den unzweifelhaft ursprünglichen socialen Gefühlen die egoistische Grundlage nicht gänzlich fehlt.

Was nun die Normen des sittlichen Handelns und *ihre Sanction* betrifft, so scheiden sich wieder zwei

Richtungen von einander. Die eine findet die Begründung und die Sanction der moralischen Vorschriften in uns selbst (autonome Ethik), die andere sucht sie außer uns (heteronome Ethik). Die autonome Ethik hält die Entscheidung der Vernunft oder des Gewissens für souverän. Je nachdem sie den Vorgang der Entscheidung mehr als Erkenntnis oder mehr als Gefühl ansieht, unterscheidet man innerhalb der autonomen Richtung noch eine Reflexions- und eine Gefühlsmoral. *Sokrates* und *Kant* sind beide autonome Ethiker und beide Anhänger der Reflexionsmoral. *Shaftesbury*, *Adam Smith* und *Schopenhauer* gehören ebenfalls der autonomen Richtung an, sind aber alle Gefühlsmoralisten. Die heteronome Ethik findet die Begründung der Moralgesetze in einer vom Individuum verschiedenen und unabhängigen Autorität. Als solche kann nur die Religion oder Kirche oder aber auch der Staat gelten. Man kann also noch zwischen einer religiösen und politischen Heteronomie unterscheiden.

Zu diesen Problemen kommt noch die Frage nach dem Verhältnis der Sittlichkeit zur Religion und zum Recht hinzu, und endlich die Beziehungen des Individuums zur Familie, zum Gemeinwesen und zur ganzen Menschheit. Die Stellungnahme zu all diesen Problemen und Richtungen wird, wie wir dies bei der Behandlung der Erkenntnistheorie und Ästhetik gesehen haben, auch hier durch genetische und biologische Betrachtung erleichtert.

§ 41. Genetische und biologische Ethik.

Dem sittlichen Leben liegen zwei verschiedene psychologische Thatsachen zugrunde. Die eine ist die moralische Beurtheilung fremder Handlungen, die sich in den Gegensätzen von Billigung und Missbilligung be-

wegt, innerhalb derselben aber vielfache Gradabstufungen aufweist. Die zweite ist das sittliche Gefühl, das wir vor und nach unserer eigenen Willensentscheidung in uns selbst erleben. Dieses Gefühl äußert sich vor der Entscheidung in einem lebhaften Spiel von Vorstellungen und Trieben, das wir oft als ein Schwanken, ein Hin- und Hergezogenwerden empfinden, nach der Entscheidung in sittlicher Befriedigung oder in Reue, wobei es wieder mannigfache Gradabstufungen gibt. Die psychische Disposition zu diesem sittlichen Gefühl ist das, was man allgemein das Gewissen nennt. Die psychologische Grundlage des sittlichen Lebens bilden also einerseits moralische Beurtheilung, anderseits das Gewissen.

Zwischen diesen beiden psychischen Grundthatsachen besteht zwar ein Zusammenhang, aber durchaus nicht Identität. Es scheint daher richtiger, die beiden gesondert zu untersuchen.

Die moralische Beurtheilung ist ein Specialfall des Phänomens der Wertschätzung. Jede moralische Beurtheilung ist Wertschätzung, aber nicht jede Wertschätzung ist moralische Beurtheilung. Die psychologische und historische Entwicklung der Wertschätzung ist leider von der wissenschaftlichen Forschung noch nicht mit der wünschenswerten Gründlichkeit untersucht worden. Wir glauben jedoch, dass sich ungefähr folgende Phasen derselben feststellen lassen.

An einer fremden Handlung schätzen wir einerseits die zugrunde liegende Kraft, anderseits die hervorgebrachte Leistung. Was nun zunächst die Wertschätzung der Kraft betrifft, so wird zunächst die Kraft des Körpers, dann die des Geistes und zuletzt die des Willens Gegenstand der Wertschätzung.

In der Iliade finden wir die Wertschätzung der *Körperkraft* noch sehr wirksam, indem die Stärke Achills,

Diomedes' und Hektors mit liebevollem Nachdrucke gepriesen wird. An Odysseus wird die Kraft des Geistes geschätzt, mittels der er sich in den schwierigsten Lagen zu helfen weiß und immer ein Rettungsmittel findet. Dass dabei List und Lüge eine Hauptrolle spielen, thut der Wertschätzung nicht den geringsten Eintrag.

Die indischen Büßer, welche tausend Jahre fasten, ebensolang auf einem Fuße stehen, erregen durch ihre ungeheure Willenskraft die allgemeinste und größte Bewunderung.

Alle diese Wertschätzungen sind auch heute noch vorhanden, allein der Gedanke an die durch die Kraft hervorgebrachte Leistung liegt uns viel näher und modificiert fast immer die Schätzung der bloßen Kraft.

Die hervorgebrachte Leistung nun kann zunächst ästhetisches Wohlgefallen oder Missfallen erregen und wird dadurch zum Gegenstand ästhetischer Wertschätzung. Sowie jedoch die Leistung für das Gesammtwohl der Gesellschaft bedeutsam wird, welcher der Handelnde angehört, sowie durch die Leistung dieses Gesammtwohl erheblich gefördert oder geschädigt wird, da tritt die moralische Wertschätzung in Kraft, die Handlung erfährt Billigung oder Missbilligung. Wir können demnach sagen: Die moralische Beurtheilung ist die Wertschätzung einer social bedeutsamen Leistung.

Die moralische Beurtheilung trägt von Anfang an socialen Charakter und nimmt deshalb Theil an der socialen Entwicklung.

Solange die Menschenherde fast instinctiv dem Führer folgt, solange das Leben des einzelnen, durch Religion und Sitte gebunden, des individuellen Denkens und Fühlens noch fast vollständig bar ist, solange ist die Leistung, die That, der Erfolg allein Gegenstand der moralischen Beurtheilung. Mord und Todtschlag gelten

da gleichviel, die That wird gesühnt und nicht der Thäter. Ödipus fühlt sich schuldig, obzwar er ohne Wissen und Absicht gefrevelt hat.

Die reichere Culturentwicklung schafft aber durch Theilung der Arbeit und andere Momente selbständige Persönlichkeiten, welche ein geistiges Eigenleben führen, dem Gesammtwillen, wie er sich in Religion und Sitte kundgibt, ihren Einzelwillen entgegensetzen, die Überlieferung einer kritischen Prüfung unterziehen und sich innerhalb der Gesammtheit als selbständige Kraftcentren empfinden. Es hängt jetzt vielfach von dem Willen des einzelnen ab, wie er sich zur Gesammtheit stellen mag. Das Wohl dieser Gesammtheit ist jetzt dadurch bedingt, dass der einzelne die Absicht hat, sie zu fördern und nicht zu schädigen. Social förderlich ist jetzt also noch mehr die allgemeine Gesinnung als die einzelne That. Demgemäß wird auch die Gesinnung immer ausschließlicher zum Gegenstand moralischer Beurtheilung. Als sittliche Gesinnung betrachten wir daher heute diejenige psychische Disposition, welche uns stets darauf bedacht sein lässt, durch unsere Handlungen das Gesammtwohl zu fördern oder wenigstens nicht zu schädigen.

Trotzdem spielt aber auch heute noch der Erfolg eine große Rolle bei unserer moralischen Beurtheilung. Die wirklich erreichte Förderung des Gesammtwohles wirkt doch ungleich mächtiger als die bloß gewollte. Es wird eine wichtige Aufgabe einer künftigen Ethik sein, durch genaue Analyse der sittlichen Gesinnung die Bedeutung des Erfolges für die moralische Beurtheilung zu untersuchen.

Je mehr nämlich die moralische Beurtheilung nach innen geht, desto mehr wird bei der sittlichen Wertschätzung der Erfolg und der eigentliche Zweck des Thuns außeracht gelassen. Man gelangt vielfach dazu,

nur in der Willensrichtung das Kriterium des Sittlichen zu erblicken. Nun ist die Bethätigung des Willens am fühlbarsten da, wo dieser sich unseren Neigungen und Leidenschaften entgegensetzt und dieselben überwindet. Diese Selbstüberwindung galt früher und gilt heute noch vielfach als die eigentliche Aufgabe der sittlichen Entwicklung, als an sich verdienstlich, als Selbstzweck. Durch die auf Askese und Weltflucht gerichtete Moral des Urchristenthums einerseits, sowie durch die mächtige Entwicklung der Individualität und die hohe Wertschätzung der Persönlichkeit anderseits wird diese Meinung gestützt. Der fromme Christ hofft durch Überwindung und Selbstpeinigung die jenseitige Glückseligkeit, das seiner selbst bewusste und auf seine Kraft pochende Individuum vollständige Unabhängigkeit zu gewinnen.

Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet,

sagt *Goethe*, der größte Individualist, der je gelebt.

Dem gegenüber muss die genetisch-biologische Ethik energisch betonen, dass die Selbstüberwindung immer nur ein erziehliches Mittel bleibt, das zwar tüchtig geübt, nie aber als Selbstzweck hingestellt werden darf. Die freudige Hingabe des einzelnen an die Zwecke des Gesammtwohls ist social wirksamer und steht deshalb auch ethisch höher. Die Selbstüberwindung als Selbstzweck führt zur Lähmung, die freudige Hingabe an die socialen Aufgaben zur Steigerung der sittlichen Kräfte.

Das Gewissen ist öfter und eingehender untersucht worden als die moralische Beurtheilung, aber noch immer gehen die Ansichten über seine Entstehung auseinander. Da religiöse Vorstellungen sehr häufig ein Element des Gewissens bilden, hat man geglaubt, dass die Quelle des Gefühls moralischer Verpflichtung überhaupt in der

Religion zu suchen sei. Dem widerspricht aber die unzweifelhaft erwiesene Thatsache, dass religiöse Vorstellungen und Gefühle in den Anfangsstadien der Entwicklung, wie sie uns bei primitiven Naturvölkern vorliegen, mit Sittlichkeit gar nichts zu thun haben. Der Wilde fürchtet den Dämon, dem er die betreffende Naturkraft zuschreibt, er will ihn sich günstig stimmen, damit er ihm nicht schade. Es sind rein egoistische Motive, die sein Handeln bestimmen. Erst später werden die religiösen Vorstellungen und Gefühle infolge des entwickelten moralischen Sinnes geläutert und die Götter, die anfangs nur schädliche oder förderliche Naturkräfte oder Seelen Verstorbener waren, zu Wächtern der sittlichen Weltordnung erhoben. Das Gewissen aber entsteht ebenso wie die moralische Beurtheilung aus socialen Elementen, d. h. unsere Entscheidungen werden durch den Gedanken beeinflusst, dass unser Thun von Seite unserer Stammes-, Geschlechts- oder Staatsgenossen Billigung oder Missbilligung erfährt.

Zur Zeit der Menschenherde wird sich das Gewissen wohl nur geltend machen als Gefühl der Gebundenheit an den Gesammtwillen, wie dieser in Religion und Sitte zum Ausdruck gelangt. Sowie sich aber in fruchtbarer Culturarbeit aus der Herde die Persönlichkeit herausarbeitet, sowie selbständiges Denken und Überlegen auch gegenüber der Überlieferung platzgreift, da entwickelt sich auch das Gewissen zu selbständigem, reichem Leben.

Der Gesammtwille hat die Förderung des Gemeinwesens zum Ziel, allein es ist durchaus nicht selbstverständlich, dass die jeweiligen Führer die richtigen Mittel zu diesem Zweck zu wählen wissen. Auch das muss vorkommen, dass Einrichtungen, die vorzeiten nützlich und nothwendig waren, mit der Zeit überflüssig, ja schädlich werden. Das reich entwickelte, selbständige

Individuum wird nun in solchen Fällen finden, dass der Gesammtwille, d. h. die Summe der bestehenden Einrichtungen und Gesetze das Wohl der Gesammtheit nicht fördere, sondern schädige. Indem nun die Macht des Bestehenden trotzdem eine bedeutende bleibt und mit einer gewissen Zähigkeit sich erhält, entstehen zahlreiche Conflicte, die wieder ihrerseits das Nachdenken über die moralische Verpflichtung anregen und so das sittliche Leben immer reicher gestalten.

Das Individuum glaubt, kraft seiner Einsicht selbständig über Recht und Unrecht entscheiden zu können, und unterwirft die Überlieferung selbst, die religiösen und politischen Einrichtungen einer moralischen Beurtheilung. Diese besonders von *Sokrates* vertheidigte logische Evidenz des Sittlichen erweckt dann die Meinung, als gebe es ein absolut Gutes, welches unabhängig bleibe von seinen Wirkungen auf das Gesammtwohl. Dies ist aber sicher eine Täuschung. Der letzte Grund dafür, dass man etwas für gut hält, kann doch immer nur der sein, dass dadurch die Menschheit gefördert, ihr Leben inhaltsreicher und glücklicher wird.

Das Gewissen aber nimmt im Laufe der Entwicklung zweierlei Formen an, die *Paulsen* zuerst erkannt hat. Das sociale Gewissen ist diejenige psychische Disposition, die uns davon abhält, das Gesammtwohl zu schädigen. Das individuelle Gewissen hingegen treibt uns, auf dem unserer Eigenart gemäßen und von uns als richtig erkannten Wege auszuharren und die Gesammtheit nach Kräften zu fördern. Das Sittliche ist also ein Product des Zusammenlebens der Menschen und seinem Wesen nach socialer Natur. Aber erst durch die aus dem Zusammenleben sich mit Nothwendigkeit ergebende Entwicklung des Individuums, erst durch die Entstehung selbständiger, ein reiches Eigenleben führender

Persönlichkeiten gelangt das Sittliche zu voller Entfaltung.

Das selbständig gewordene Individuum unterliegt leicht der Täuschung, dass es die Quelle der Erkenntnis und des Glückes in sich allein habe und dass die Entfaltung seiner Fähigkeit nicht Mittel zu höheren Zwecken, sondern Selbstzweck sei. Der sociale Gedanke gelangt aber schliesslich doch zum Siege und lehrt uns, dass wir unsere in Jahrtausende langem Befreiungskampfe erworbenen reichen Mittel nicht besser und nicht beglückender anwenden können, als indem wir sie in den Dienst der Menschheit stellen.

Aristoteles hat den tiefen Gedanken zuerst ausgesprochen, dass das Glück in der Thätigkeit liege. Die moderne Psychologie bestätigt diese Wahrheit in vollem Maße. Nicht im passiven Genusse, sondern einzig und allein in erfolgreicher Bethätigung seiner Kräfte liegt das Glück des Menschen. Nirgends aber kann das Individuum seine Kräfte intensiver und erfolgreicher bethätigen, nirgends einen weiteren Spielraum für dieselben finden als in gemeinnütziger Arbeit.

In diesem hohen Ziele fallen dann Eudaimonismus, Utilitarismus und ethischer Idealismus zusammen und der Unterschied der Richtungen ist aufgehoben. Ebenso vereinigt die genetisch-biologische Betrachtung den Egoismus und Altruismus, weil eben das Streben für das Gesammtwohl mit dem eigenen Glücke zusammenfällt.

In Bezug auf die Frage nach dem Ursprung des Sittlichen führt unsere Betrachtung zum entschiedenen Evolutionismus, weil uns ja das Sittliche als das höchste Entwicklungsproduct erscheint.

In der Frage der Begründung der sittlichen Normen gelangen wir ebenfalls zu einer Vereinigung der Gegensätze. Unser Sittengesetz ist autonom, soweit die

Menschheit, heteronom, soweit der einzelne in Betracht kommt. Dem Individuum steht die Gesammtheit als Autorität gegenüber, vor der es sich zunächst gezwungen beugt, um sich dann freiwillig als ihren Theil zu fühlen und in ihrem Dienste sein eigenes Glück zu finden.

Was das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion betrifft, so ergibt die genetisch-biologische Betrachtung mit aller Sicherheit, dass die Sittlichkeit unabhängig von der Religion entstanden ist und dass ihre Forderungen unabhängig von jedem religiösen Dogma Geltung haben. Nicht weil eine Handlung gottgefällig ist, ist sie sittlich, sondern sie ist deshalb gottgefällig, weil sie sittlich ist. Diesen Satz hat nicht bloß *Platon* im Gespräch Eutyphron vertheidigt, sondern auch strenggläubige Theologen wie *Thomas von Aquino* haben seine Richtigkeit zugegeben.

Trotzdem besteht durch lange Zeiträume hindurch ein enger Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit. Die aus socialen Bedürfnissen hervorgegangenen sittlichen Normen werden als religiöse Pflichten aufgefasst und erhalten dadurch eine tröstliche Wärme, welche ihnen kühle Vernunft nicht geben kann. Wenn die Religion sich in den Dienst der socialen Arbeit stellt, dann kann sie auch heute noch ungemein segensreich wirken. Verdankt sie doch ihre Läuterung von grobem Anthropomorphismus und Egoismus nur sittlichen Erwägungen und Gefühlen.

Die Religion ist aber nicht bloß eine Summe von Vorschriften, sie ist in noch höherem Grade Weltanschauung, und zwar metaphysische Weltanschauung. Auch hier berührt sie sich insofern mit der Ethik, als deren Normen den Glauben an die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschengeschlechtes zur Voraussetzung haben. Dieser Glaube kann allerdings aus der Erfahrung abstrahiert werden, erhält aber erst dann die wünschenswerte Festigkeit, wenn er

aus einer harmonischen Weltanschauung fließt. Zu einer solchen Weltanschauung gehört aber, wie wir dies oben dargethan haben, die Annahme eines mächtigen Willens, der als letzte Quelle der Natur- und Sittengesetze zu betrachten ist.

Auf dem Wege genetisch-biologischer Betrachtung ist es auch möglich, zu Normen zu gelangen, welche dem menschlichen Handeln die Ziele zeigen und in zweifelhaften Fällen die Entscheidung erleichtern.

Familie, Gemeinwesen, Staat und Menschheit bezeichnen die engeren und weiteren Gebiete der sittlichen Thätigkeit. Auf der Familie ruht die Gemeinde und der Staat. Ein inniges Familienleben ist unerlässliche Bedingung für das Gedeihen des Staates. Eben deshalb ist es Pflicht, das Gefühl der Zusammengehörigkeit in der Familie zu pflegen und für das Wohl derselben zu sorgen. Die Interessen des Staates verlangen aber nicht selten ein Aufgeben der Familienpflichten. Der Beamte und der Soldat darf sich durch die Sorgen um Weib und Kind an der Erfüllung seiner Berufspflichten nicht hindern lassen. Die patriotischen Pflichten haben im allgemeinen gegenüber den Familienpflichten die stärkere Verbindlichkeit.

Schwieriger wird es sein, die Pflichten gegen den Staat gegenüber denen, welche uns die ganze Menschheit auferlegt, abzugrenzen. Die mächtige Entwicklung des Individuums hat hier den Begriff der Menschenwürde gezeitigt und die Pflichten gegen die Menschenwürde uns ins Herz gelegt. Es wird aber wohl noch lange dauern, bis diese Pflichten sich so tief werden eingelebt haben, dass sie sowohl im Kriege der Culturstaaten als auch im Verkehr civilisierter Nationen mit weniger cultivierten Völkern überall die Richtschnur des Handelns werden.

Überhaupt kann in der gegenwärtigen Gesellschaft immer nur von einem Compromiss zwischen Kriegsmoral und Friedensmoral die Rede sein.

Die Möglichkeit der Erfüllung aller sittlichen Pflichten hängt aber nicht nur von dem guten Willen des einzelnen, sondern in hohem Grade von der Gesellschaftsordnung ab, innerhalb deren der einzelne lebt. Die wissenschaftliche Ethik hat deshalb auch die Aufgabe, die Gesellschaftsordnung daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie die Erfüllung der ethischen Aufgaben ermöglicht, d. h. mit anderen Worten, in welchem Grade die Gesellschaftsordnung den wahren Lebensbedingungen angepasst ist. Damit mündet aber die Ethik in die Lehre von den Entwicklungsgesetzen der menschlichen Gesellschaft oder in die Sociologie.

§. 42. Sociologie und Philosophie der Geschichte.

Die Sociologie ist die jüngste der philosophischen Wissenschaften und noch heute als solche nicht allgemein anerkannt. Ihr Gegenstand ist der Mensch als sociales Wesen. Ihre Aufgabe besteht darin, das Zusammenleben der Menschen zu untersuchen, die Formen aufzuzeigen, in denen dasselbe zur Erscheinung kommt, und dann das Neben- und Ineinander sowie das Nacheinander dieser Formen in ihrem gesetzlichen Zusammenhange zu erforschen.

Begriff und Name dieser Wissenschaft sind erst in der Mitte dieses Jahrhunderts vom französischen Denker *A. Comte* geschaffen worden, allein der Gegenstand derselben wurde schon frühe philosophisch bearbeitet. *Platon* hat in seinen zwei Staatsidealen, von denen namentlich das zweite bis in alle Einzelheiten ausgeführt ist, den ethischen Zweck des Staates, wie er sich ihn dachte, dargestellt und dabei Geisteswaffen geschmiedet, mit denen

die heutigen Vorkämpfer socialer Gerechtigkeit mit Vorliebe operieren. *Aristoteles* hat in ungemein feinsinniger Weise die zu seiner Zeit bestehenden Staatsformen kritisch untersucht. Er betrachtet den Staat als ein Naturproduct, und der Grundgedanke, von dem er ausgeht, dass der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen sei, bildet heute noch die Grundlage aller sociologischen Untersuchungen.

Das Mittelalter hatte infolge des Vorherrschens der theologischen Probleme weniger Sinn für sociologische Untersuchungen. Dagegen hat sich die Renaissance und dann die neuere Philosophie viel mit solchen Fragen beschäftigt. *Hugo Grotius* legte durch seine Theorie vom Naturrecht den Grund zu der eifrig betriebenen Rechtsphilosophie, welche jedoch heute nicht mehr selbständig, sondern nur innerhalb der Sociologie Geltung beanspruchen darf.

Thomas Hobbes sieht im Staate eine Einrichtung, welche die Menschen zum Schutze vor einander ersonnen haben, und ist so der Schöpfer der lange in Kraft gebliebenen Vertragstheorie. Auch *Rousseau* sieht im Staate einen künstlich geschaffenen Vertrag, verlangt aber, dass derselbe auf dem Boden der Freiheit und Gleichheit errichtet werde. Seine Theorie wurde zum Losungswort der französischen Revolution.

Unser Jahrhundert ist zu der aristotelischen Auffassung des Staates als Naturproduct zurückgekehrt und hat denselben in seiner geschichtlichen Entwicklung zu begreifen versucht. *A. Comte*, der, wie bemerkt, Begriff und Namen der Sociologie geschaffen, will die Gesetze der Gesellschaftsentwicklung ganz so erforschen und formulieren wie die Naturgesetze. Die Sociologie bildet bei ihm die Krönung seines Systems der positiven Philosophie. In der Stufenleiter der Wissenschaften, welche mit Mathematik beginnt und von da zur Astronomie,

Physik, Chemie und Biologie fortschreitet, bildet die Sociologie die letzte und höchste Stufe. Die schon von *Platon* entworfene organische Staatstheorie hat sich an der Hand der Entwicklungslehre ausgebildet und ist vielfach einseitig überspannt worden. Der Staat ist nach dieser Theorie ein höherer Organismus, der sich nach ähnlichen Gesetzen entwickeln soll wie das Einzelwesen. *Schäffle* hat in seinem vierbändigen Werke »Bau und Leben des socialen Körpers« diese Theorie ausgebildet und die Analogie entschieden zu weit getrieben.

Streng auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage hat *Herbert Spencer* in seinen Principien der Sociologie eine Theorie der Gesellschaftsentwicklung versucht, welche auf breiter empirischer Grundlage mit reichem Material aus der Völkerkunde aufgebaut ist. Der Grundgedanke ist der, dass in einer idealen Gesellschaft jeder einzelne im Verfolgen seiner Privatinteressen damit zugleich dem Ganzen dient. Dieser idealen Gesellschaft strebt die bisherige Entwicklung zu.

Die moderne Völkerkunde, die vergleichende Religions- und Rechtsgeschichte, die Nationalökonomie und die in neuester Zeit sehr eifrig betriebene Wirtschaftsgeschichte führen der Sociologie immer reicheres Material zu, während die socialreformatorischen Bestrebungen der Gegenwart das Interesse für sociologische Untersuchungen sehr erhöhen. Allein der Reichthum des Materials erschwert die Übersicht über das Ganze, die parteipolitische Tendenz stört oft die wissenschaftliche Objectivität. Die Sociologie befindet sich infolgedessen noch in einem Zustande der Gährung, und es wird noch vieler Einzeluntersuchungen und eindringender Denkarbeit bedürfen, um hier zu gesicherten Ergebnissen zu gelangen.

Eines aber ist heute schon sicher. Wo immer wir den Menschen historisch oder geographisch antreffen, nie

und nirgends finden wir ihn als Einzelwesen, sondern überall lebt er in geselligen socialen Verbänden. Je tiefer wir nun in der Culturstufe herabsteigen, desto mehr finden wir den Einzelmenschen an die Sitte gebunden, desto geringer ist seine individuelle Selbständigkeit. Erst im Laufe der Culturentwicklung arbeitet sich die Individualität heraus, und so hat *Spencer* ganz recht, wenn er sagt, die Gesellschaft sei früher als das Individuum (Society is prior to Man). Die selbständige Persönlichkeit mit ihrem eigenen Denken, ihrem eigenartigen Gefühlsleben und der freien Willensentscheidung ist eine Errungenschaft der socialen Culturentwicklung und, fügen wir gleich hinzu, eine ihrer wertvollsten Errungenschaften.

Das Individuum kann zur Einsicht gelangen, dass die höchste und zugleich beglückendste Bethätigung seiner Persönlichkeit darin liegt, dass es seine Kräfte in den Dienst der Gesammtheit stellt, aber nie und nimmer wird sich der frei gewordene Mensch zum unselbständigen socialen Sclaven herabsetzen lassen. Nicht die Vernichtung der Individualität, sondern ihre sorgsame Pflege ist die Bedingung des Fortschrittes und die Erfüllung des einzelnen mit socialem Geiste das einzige vernünftige Ziel einer weitblickenden Socialpolitik.

Mit der Sociologie nahe verwandt ist die Philosophie der Geschichte. Dieselbe sucht in der geschichtlichen Entwicklung die treibenden Ideen und die letzten Ziele aufzufinden. *Herder* hat in seinen »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« die Humanität als das Ziel bezeichnet, dem die geschichtliche Entwicklung zustrebt. Humanität ist volle Entfaltung der specifisch menschlichen Fähigkeiten, und diese ist hier Selbstzweck. Der einerseits individualistische, anderseits kosmopolitische Charakter des XVIII. Jahrhunderts *findet hier* seinen geschichtsphilosophischen Ausdruck.

In großartiger Weise hat *Hegel* in seiner Lehre vom objectiven Geiste die Geschichte zu begreifen gesucht als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit. Er ist dabei der individuellen Freiheit ebenso gerecht geworden wie der Gebundenheit des einzelnen an den Staat. Trotz der zahlreichen chronologischen Verstöße bleibt *Hegels* Geschichtsauffassung der großartigste Versuch einer einheitlichen Auffassung des geschichtlichen Werdens.

Aus *Hegels* Schule ist bekanntlich nicht nur der moderne Materialismus *Feuerbachs*, sondern auch der Socialismus von *Lassalle* und *Karl Marx* hervorgegangen. *Karl Marx* hat die ökonomische Geschichtsauffassung concipiert, welche heute ein Dogma der socialdemokratischen Partei geworden ist. Darnach ist die gesammte bisherige Geschichtsentwicklung nur vom wirtschaftlichen Gesichtspunkte aus zu begreifen. Die wirtschaftlichen Bedürfnisse und die Formen der Gütererzeugung und Gütervertheilung sind die treibenden Grundkräfte in der Geschichte. Religiöse und sittliche Gefühle und andere »ideologische Momente« sind nur scheinbare an der Oberfläche sichtbare Symptome. Die wahren Ursachen aller Umwälzungen, aller großen Bewegungen waren immer nur wirtschaftlicher Natur.

Die ökonomische Geschichtsauffassung, gelegentlich auch die materialistische genannt, ist als Forschungsmethode von großem Wert und dürfte noch viel zum richtigen Verständnis der Geschichte beitragen. Als Geschichtsphilosophie aber ist sie entschieden zu einseitig und wird offenkundigen Thatsachen nicht gerecht.

Die Philosophie der Geschichte verfolgt eigentlich dasselbe Ziel wie die Sociologie, und es ist daher ein glücklicher Gedanke *Paul Barths* (»Die Philosophie der Geschichte als Sociologie«), beide zu einer Disciplin zu vereinigen. Einer solchen Sociologie sind hohe und weit

tige Aufgaben vorbehalten. Sie wird zu zeigen haben, inwiefern das Seelenleben des einzelnen durch das sociale Leben, durch den Gesammtwillen beeinflusst wird, und es dürfte sich herausstellen, dass dies in weit höherem Maße der Fall ist, als man heute noch glaubt. Der sociale Factor in der Erkenntnisentwicklung, von dem schon oben (S. 68) die Rede war, wird da in seiner Wirksamkeit und Bedeutung zutage treten, und man wird finden, dass die Psychologie und die Erkenntnistheorie nur mit Berücksichtigung dieses Factors zu weiteren Fortschritten gelangen können. Selbst für die Ästhetik, die individualistischeste unter den philosophischen Disciplinen, dürfte die Sociologie viel Neues ergeben, indem das Publicum, für welches eine künstlerische Leistung bestimmt ist, den Künstler oft unbewusst bei seinem Schaffen leitet und indem das ästhetische Urtheil des einzelnen stark von der herrschenden Geschmacksrichtung beeinflusst wird. Dass die Ethik nur vom sociologischen Standpunkte aus bearbeitet werden darf, das ist heute schon fast allgemein anerkannt und wird mit den Fortschritten der Sociologie immer klarer werden.

Unsere ganze Welt- und Lebensanschauung wird dann als ein Product der socialen Entwicklung erscheinen, einer Entwicklung, deren bedeutendstes Ergebnis die Schaffung selbständig denkender und freiheitsbedürftiger Persönlichkeiten ist. Die Sociologie der Zukunft ist demnach nicht nur eine philosophische Wissenschaft, sondern dürfte sich sogar ausgestalten zur Grundlage aller Philosophie.

§ 43. Pädagogik.

Vielfach wird heute noch die Pädagogik oder Erziehungslehre zu den philosophischen Disciplinen gerechnet. Die Aufgabe der Erziehung, der häuslichen

sowohl als der öffentlichen, ist eine so wichtige, für den Staat und die Menschheit so bedeutsame, dass die Gesichtspunkte, von denen aus Richtung und Wege derselben bestimmt werden, gar nicht hoch genug sein können.

Ziel und Zweck der Erziehung kann in letzter Linie nur von der Ethik und Sociologie bestimmt werden, welche die sittlichen Aufgaben des Menschen und das Verhältnis des einzelnen zur Gesammtheit zu untersuchen haben. Soll aber dieses Ziel erreicht werden, dann muss der Erzieher die Seele des Kindes sorgsam studieren und muss auch eine ausreichende logische Schulung besitzen. Intensive philosophische Bildung ist daher für jeden unerlässlich, der das verantwortungsvolle Amt eines öffentlichen Erziehers oder Lehrers übernehmen soll. Jedenfalls sollte für eine solche philosophische Vorbildung der Lehrer in ausreichenderem Maße gesorgt werden als dies gegenwärtig der Fall ist.

Die eigentliche Arbeit des Erziehers und Lehrers kann aber nie durch philosophische Studien, sondern nur durch eigene praktische Bethätigung erlernt werden. Die Anleitung dazu kann in wirksamer Weise auch nur von solchen gegeben werden, die selbst im Schulleben stehen oder doch längere Zeit gestanden sind.

Aus der praktischen Erfahrung lassen sich zweifellos methodische Grundsätze und Regeln ableiten, aber diese können nie durch philosophische Deduction, sondern nur durch Vorführung ihrer concreten Anwendbarkeit verständlich und wirksam gemacht werden.

Die Pädagogik bedarf daher einer philosophischen Grundlegung, ist aber selbst eine auf Erfahrung und Übung beruhende Disciplin.

Dagegen will es uns umgekehrt scheinen, dass die Philosophie der Pädagogik bedarf. Eine Welt- und Lebens*anschauung*, welche der Philosoph herausgearbeitet

hat, kann auf Erwachsene, selbst wenn sie dem Gedankengang folgen und den Resultaten zustimmen, nicht mehr die umgestaltende Wirkung ausüben, welche der Philosoph erwartet und verlangt. Die gewohnten Überzeugungen und ethischen Principien behalten in der Regel sogar für den Philosophen selbst einen größeren Einfluss auf sein Leben als seine eigene Philosophie. Erst wenn diese Philosophie zur Grundlage der öffentlichen Erziehung gemacht wird, dann kann die dargebotene Welt- und Lebensanschauung in Fleisch und Blut übergehen und so zu praktischer Bedeutung gelangen.

Der schöpferische Philosoph gleicht daher oft dem Landmanne, welcher Bäume pflanzt, deren Früchte er nicht mehr sehen wird. Er arbeitet für künftige Geschlechter, welche seine Gedanken in sich aufnehmen und verarbeiten, so dass sie gar nicht mehr wissen, wer dieselben für die Menschheit zurechtgedacht hat. Der Philosoph begnügt sich aber gerne mit der Unsterblichkeit, »wo die That lebt und weitereilt, wenn auch der Name ihres Vollbringers hinter ihr zurückbleiben sollte«.

Literatur.

Friedrich Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2 Bände (1882—1889).

Theobald Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik (1886).

Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen (1882).

Wilhelm Wundt, Ethik. 2. Aufl. Entwickelt vortrefflich den Begriff des Gesammtwillens (1892).

Friedrich Paulsen, System der Ethik. 2 Bände. 3. Aufl. Gemeinverständliche Darstellung (1893).

Harald Höffding, Ethik (deutsch 1888).

G. v. Gizycky, Moralphilosophie (vom Standpunkte des Utilitarismus 1888).

August Döring, Philosophische Güterlehre. Sehr anregende, auf den Begriff des Bedürfnisses gegründete Erörterung (1888).

Johannes Unold, Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Weltanschauung (1896).
Paul Rée, Die Entstehung des Gewissens (1885).
Herbert Spencer, The Principles of Morality (1879—1893).
Albert Schäffle, Bau und Leben des socialen Körpers. 4 Bände 1875—78 (2. Aufl., 2 Bände, 1896).
Ludwig Gumplowicz, Grundriss der Sociologie (1885).
Ludwig Stein, Die sociale Frage im Lichte der Philosophie (1897).
Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Sociologie (1897).
Herbert Spencer, Einleitung in das Studium der Sociologie (1873).
— Principien der Sociologie (1876—1896).

Schlussbetrachtung.

Bei der Besprechung der einzelnen philosophischen Probleme wurden im Voranstehenden wiederholt die Gedankenwege bezeichnet, welche dem wissenschaftlichen Standpunkt der Gegenwart am meisten entsprechen, Gedankenwege, welche unserer Ansicht nach allein zum erwünschten Ziele führen können. Der aufmerksame Leser wird gewiss schon selbst bemerkt haben, dass allen diesen Lösungsversuchen gewisse principielle Anschauungen zugrunde liegen. Es dürfte sich nun empfehlen, diese Anschauungen zum Schlusse klar herauszustellen und daraus die Aufgabe abzuleiten, welche sich die Philosophie der Gegenwart stellt oder doch nach der Ansicht des Verfassers stellen sollte.

Die erste und allgemeinste Forderung, die wir heute an die Philosophie stellen müssen, ist die, dass sie empirisch und dass sie wissenschaftlich sei. Wer heute in *Hegels* Manier ein System von Begriffen construieren und die Thatsachen in dasselbe hineinzwängen wollte, der würde schwerlich irgend welche Beachtung finden. Auf festem Grunde muss heute der Bau der Philosophie aufgeführt werden, wenn man anders erwartet, dass jemand darin seine Wohnung aufschlagen *soll*. Wir verlangen, um das Wort *Fechners* zu variieren, *eine Philo*sophie von Unten statt der früheren Philo-

sophie von Oben. Dabei aber muss sie bleiben, wozu sie *Descartes* machen wollte und *Kant* thatsächlich gemacht hat, eine Philosophie von Innen und nicht, wie der Materialismus will, eine Philosophie von Außen. Die unmittelbar gewissen Thatsachen unseres Seelenlebens müssen selbständig für sich betrachtet werden. Die historischen und namentlich die ethnographischen Forschungen der Gegenwart haben die Wirksamkeit von geistigen Mächten dargethan, die der physiologischen Erklärung wohl für immer unzugänglich bleiben werden. Der Gesammtwille eines Volkes, wie er sich in Sprache, Sitte und Religion verdichtet hat, kann nicht anders als psychologisch verstanden und erforscht werden. Ein Gesammtthun ist nirgends anzutreffen, allein der Gesammtwille ist durch die großen Wirkungen, die er auf den Einzelwillen ausübt, als wirklich erwiesen.

Wir haben von der Naturwissenschaft gelernt, vor allem die Thatsachen festzustellen. Eben deshalb aber müssen wir uns davor hüten, die unmittelbar gewissen Thatsachen unseres Seelenlebens als etwas Secundäres, Nebensächliches beiseite zu schieben. In dem an sich richtigen Streben, nur einen einzigen Erklärungsgrund für alles Geschehen zu finden, dürfen wir nicht so weit gehen, die Eigenart vollkommen verschiedener Erscheinungsgruppen zu verwischen. Psychische und physische Vorgänge bleiben einmal unvergleichbar. Gemeinsam ist beiden nur der vollständig leere und inhaltslose Begriff des Geschehens. Wer daher behauptet, es gebe nur Materie oder nur Geist, der thut einer Gruppe von Thatsachen entschieden Gewalt an und hat jedenfalls aufgehört, empirisch zu sein.

Damit hängt eine zweite Forderung zusammen, welche die Gegenwart laut erhebt. Sie verlangt, dass die Philosophie zur Auffassung des nicht philosophieren-

den Bewusstseins oder zum gesunden Menschenverstande zurückkehre.

Der gesunde Menschenverstand hat Vertrauen zu den Sinneswahrnehmungen und ist überzeugt, dass das, was wir sehen, hören und greifen, wirklich vorhanden und auch dann vorhanden ist, wenn es niemand wahrnimmt. Zu derselben Erkenntnis kommt aber auch die Philosophie, nachdem eine jahrtausendelange Denkarbeit unsere Erkenntnisorgane untersucht hat und durch die radicalsten Zweifel wie durch die einschneidendste Kritik hindurch gegangen ist. Auch für den Philosophen bleibt schließlich die Sinneswahrnehmung die ursprünglichste und letzte Quelle der Wahrheit, soweit das physische Geschehen in Betracht kommt.

Die psychischen Vorgänge betrachtet der gesunde Menschenverstand als etwas ganz Eigenartiges, von allem Physischen Verschiedenes, ohne doch an der steten und engen Wechselbeziehung beider zu zweifeln oder Anstoß zu nehmen. Jeder Mensch weiß, das das Wetter unsere Stimmung beeinflusst und dass uns vor Aufregung manchmal die Hände zittern. Am Ende muss aber auch der Philosoph bekennen, dass dies der Weisheit letzter Schluss ist. Trotz aller Bemühungen ist es nicht gelungen, so ganz unvergleichbare Vorgänge, wie sie uns einerseits in der sogenannten äußeren Wahrnehmung, andererseits in unserem eigenen Bewusstsein gegeben sind, unter einen Hut zu bringen. Auch der Philosoph muss, wenn er den offenkundigsten und sichersten Thatsachen nicht Gewalt anthun will, zwei verschiedene Gruppen von Vorgängen gelten lassen. Die Wechselwirkung aber zwischen psychischen und physischen Vorgängen, welche so lange als etwas Unbegreifliches erschien, zeigte sich uns oben (S. 79 u. 99) als die unmittelbar erlebte Ursächlichkeit, als das Urbild aller *Causalität*, als die Quelle alles Urtheilens und Begreifens.

Wenn nun aber das Resultat des Philosophierens zur Annäherung an die Auffassungsweise des nicht philosophierenden Bewusstseins führt, so ist darum die Arbeit der Philosophen durchaus keine vergebliche gewesen. Wir kehren zurück zum gesunden Menschenverstande, aber reicher und besonnener als wir waren, bevor wir unsere Erfahrung zu zergliedern begannen. So wie wir die Sehkraft unserer Augen durch Fernrohre und Mikroskope verstärken, so haben uns Analyse und Experiment eine Art von psychischen Mikroskopen geliefert, mit deren Hilfe wir in unserem Seelenleben Vorgänge entdeckt haben, die früher unbekannt oder unbemerkt geblieben waren. Aber ebenso wie das optische Mikroskop uns keine neuen Sinnesqualitäten entdecken lehrte, sondern immer nur Farben und Gestalten sehen lässt, so hat auch das psychische Mikroskop nicht neue psychische Elemente ans Licht gebracht, sondern nur die bekannten genauer zu differenzieren und in ihren Wirkungen besser zu verfolgen gestattet. Die Einsicht ferner in die Grenzen unserer Erkenntnis nöthigt uns keineswegs, wie der erkenntniskritische Idealismus meint, zum Verzicht auf jede Erkenntnis des Wirklichen, sie lehrt uns vielmehr nur, dass es Thorheit ist, Unmögliches anzustreben. Innerhalb der Grenzen des Erreichbaren aber darf der Menschengeist wieder Vertrauen gewinnen in seine eigene Kraft und überzeugt sein, dass die Urtheile, deren Richtigkeit durch das Eintreffen der Voraussagen bestätigt wird, wirklich Zeichen sind von einem Geschehen, das sich unabhängig von uns vollzieht.

Eben deswegen ist der gesunde Menschenverstand, zu dem unserer Meinung nach die Philosophie zurückkehren muss, nicht dasjenige, wogegen *Kant* in der bekannten Stelle der »Prolegomena« (Bd. IV, S. 7 der

Hartenstein'schen Ausgabe) mit vollem Recht seine Stimme erhebt. Wir meinen damit nicht »die Berufung auf das Urtheil der Menge, ein Zuklatschen, über das der Philosoph erröthet, der populäre Witzling aber triumphiert und trotzig thut«. Unsere Besprechung der Probleme hat gezeigt, dass wir die Vertiefung nicht meiden, sondern vielmehr mit aller Kraft suchen. Wir freuen uns aber, eben durch diese Vertiefung den Zweifel und die zu weit getriebene Kritik überwunden zu haben und zur Erkenntnisfähigkeit unserer Sinne und unseres Verstandes wieder Vertrauen fassen zu dürfen. Allerdings erhoffen wir von unserer gereiften Rückkehr zum gesunden Menschenverstande für unsere Philosophie größere Verständlichkeit und damit größere Wirksamkeit. Wir können nicht glauben, dass in der Philosophie Klarheit und Tiefe unvereinbare Dinge seien, wir hoffen vielmehr von der Vereinigung beider eine Wiedergeburt der Philosophie.

Empirischer und streng wissenschaftlicher Charakter sowie Rückkehr zum gesunden Menschenverstande sind die formalen Forderungen, welche die Gegenwart an eine wirksame Philosophie stellt und zu stellen berechtigt ist. Unsere Besprechung der einzelnen Probleme weist aber auch inhaltlich gemeinsame Züge auf, und zwar solche, in denen der Entwicklungsgang, welchen Natur- und Geisteswissenschaften im XIX. Jahrhundert genommen haben, seinen Einfluss auf die philosophische Betrachtungsweise geltend macht oder doch nach des Verfassers Meinung geltend machen sollte.

Die Gesichtspunkte, welche durch diesen Einfluss der Philosophie gegeben werden, sind, um es ganz kurz zu sagen, die genetische, die biologische und die sociale Betrachtungsweise des psychischen Geschehens.

Auf die Psychologie angewendet, lehrt uns die genetische Methode nach dem Ursprung und nach der Entwicklung der einzelnen psychischen Elemente fragen. Es genügt uns nicht mehr, durch Analyse zu ermitteln, woraus die im wirklichen Seelenleben allein gegebenen Complexe bestehen, wir wollen auch wissen, wie und woraus sie entstehen. Nachdem man nun lange das der Selbstbeobachtung am leichtesten zugängliche Vorstellen und Denken als die primären, Fühlen und Wollen dagegen als abgeleitete Zustände betrachtet hatte, beginnt man jetzt in immer weiteren Kreisen einzusehen, dass sich die Sache wahrscheinlich umgekehrt verhält. Das Gefühl der Lust und Unlust und die damit verbundenen Impulse zu Bewegungen dürften der Anfang alles Seelenlebens sein, und erst aus diesen hat sich allem Anscheine nach Wahrnehmen und Denken entwickelt. Eine Frucht der genetischen Methode ist also die neu entstandene voluntaristische Psychologie, die, wie bereits oben (S. 26) bemerkt wurde, immer mehr Anhänger findet.

In der Erkenntnistheorie lehrt uns die genetische Betrachtungsweise, dass weder der Sensualismus noch der Intellectualismus eine ausreichende Erklärung für das Entstehen der Erkenntnis geben. Erst das Zusammenwirken der receptiven Sinneswahrnehmung mit der formenden und gliedernden Verstandesthätigkeit erzeugt Urtheile, die wir für wahr halten und die ihre Wahrheit durch das Eintreffen der auf sie gegründeten Voraussagen bewähren. Vor allem aber hat uns die genetische Erkenntnistheorie die Entstehung und die fundamentale Bedeutung der Urtheilsfunction kennen gelehrt, worin die von uns so genannte fundamentale Apperception sich bethätigt. Die letzte Quelle für die Erkenntnis ist auch hier das Gefühl, und zwar jenes

Gefühl, das wir Interesse nennen. Aus biologischen Motiven entstanden treibt uns das Interesse, unsere Aufmerksamkeit den Dingen unserer Umgebung zuzuwenden. Sowie dies nun geschieht, können wir nicht umhin, auf diese Vorgänge die oben (S. 77) besprochene fundamentale Apperception anzuwenden, vermöge welcher von uns alles Geschehen in das Schema Ding — Thätigkeit, Kraftcentrum — Kraftäußerung gebracht wird.

Im Laufe dieser genetischen Betrachtungsweise wird dann auch die wahre Bedeutung der Sprache für das Erkennen aufgehellt, und wir werden ebenso davor bewahrt, diese Bedeutung zu hoch wie auch sie zu gering anzuschlagen.

In der Ästhetik führte uns die genetische Betrachtung auf die Analogie des künstlerischen Schaffens mit dem Spiel, welche Analogie sich als sehr fruchtbringend erwies. Die Frage nach dem Ursprung des Schönheitsbegriffes zeitigte unsere Hypothese von der Kunst als Liebeswerbung, welche große Perspectiven eröffnet, aber noch eindringender Untersuchung bedarf.

In der Ethik hat die genetische Methode bis jetzt mehr Aufgaben als Ergebnisse zutage gefördert. Der Ursprung der moralischen Beurtheilung eigener und fremder Handlungen wird durch eindringende historische und ethnologische Forschungen erst eingehend untersucht werden müssen, um einen empirischen Unterbau für eine den Thatsachen und den Forderungen des sittlichen Lebens entsprechende Ethik herzustellen. Die Aufstellung richtiger und wichtiger Probleme ist aber für jede Wissenschaft fast ebenso bedeutend als deren Lösung, und so ist auch für die Schaffung einer den Forderungen der Gegenwart entsprechenden Ethik die genetische Betrachtungsweise ein vielverheißender *Anfang.*

Die jüngste der philosophischen Disciplinen, die Sociologie, hat die genetische Methode gleich von Anfang an sich zu eigen gemacht, und sie verdankt auch diesem Umstande ihr kräftiges Emporblühen und Gedeihen.

Mit der genetischen Methode hängt, wie oben (S. 24) gezeigt wurde, aufs engste die biologische Betrachtungsweise zusammen. Diese geht von der Überzeugung aus, dass das Seelenleben des Menschen mit dem organischen Lebensprocesse aufs engste zusammenhängt und dass der immanente Zweck dieses Seelenlebens kein anderer ist als die Erhaltung und Vervollkommnung d. h. Bereicherung des Einzellebens sowohl wie auch des Lebens der Gattung.

Am fruchtbringendsten ist demgemäß die biologische Betrachtung für die Psychologie. Die gesammte Auffassung des Seelenlebens ist dadurch wesentlich umgestaltet worden. Namentlich gelingt es von diesem Standpunkte aus viel leichter, in die Mannigfaltigkeit des Gefühls- und Trieblebens Licht und Ordnung zu bringen und die Erscheinungen übersichtlicher zu gruppieren. Aber auch die Thätigkeit unserer Erkenntnisfunctionen, die Phänomene der Phantasie und des Interesses werden eingereiht in den Zusammenhang der Lebensvorgänge und gewinnen dadurch ungemein an Klarheit und Verständlichkeit.

Die Auffassung des Erkenntnistriebes als Theil des allgemeinen Erhaltungstriebes erleichtert auch wesentlich unsere Stellungnahme zu den Problemen der Erkenntniskritik. Namentlich erscheint von diesem Standpunkt aus der erkenntniskritische Idealismus, der nur Bewusstseinsinhalte anerkennen will, schon biologisch unhaltbar. Wollte man nämlich mit dieser Anschauung Ernst machen und dieselbe auch dem wirklichen Denken und Handeln zugrunde legen, so müsste dies zur Zerstörung

unseres Erkenntnisorganes, zur geistigen Zerrüttung führen. Eine unwiderlegliche und zugleich unglaubliche Weltanschauung kann niemals unser Inneres ganz durchdringen, und der in derselben liegende Widerspruch wird für den, der damit Ernst macht, auf die Dauer unerträglich. Die Naturforscher, die sich zu dieser Ansicht bekennen, begnügen sich meist mit einer höflichen Verbeugung, gehen aber dann ihre Wege weiter und forschen so, als ob die Welt auch unabhängig vom Bewusstsein bestünde. *Rokitansky* hat einmal gesagt und *Meynert* sagt es mit ihm, dass es keinen Sinn habe, anzunehmen, dass die Welt nach Wegnahme der Gehirne noch weiter bestünde, da ja unser Weltbild ein Werk des Gehirns sei. Beide glauben sich damit ausdrücklich zum Idealismus zu bekennen und vergessen ganz, dass sie in ihrem Ausspruch dem Gehirn, das doch auch nur als meine Vorstellung existiert, eine extramentale Existenz zuerkennen.

Wir haben oben gezeigt, dass der Idealismus durchaus nicht unwiderleglich ist, und wir fügen hier hinzu, dass diese Anschauung vom biologischen Gesichtspunkt betrachtet als eine Hypertrophie des Erkenntnistriebes zu bezeichnen ist, die sich rückbilden muss, damit unser Denkorgan gesund bleibe. Die Erkenntnis dient in letzter Linie der Erhaltung und Vervollkommnung des Lebens. Wir müssen uns in der Welt zurechtfinden, müssen wissen, wessen wir uns von den Dingen in unserer Umgebung zu versehen haben, oder wir müssen zugrunde gehen. Je reicher sich nun unser Lebensinhalt gestaltet, je schwerer die Bedingungen werden, unter denen wir die gesteigerten Bedürfnisse zu befriedigen vermögen, desto größere Anstrengungen muss die Wissenschaft machen, um die Erkenntnis und damit die Beherrschung *der Natur* zu erweitern und zu befestigen. Im Principe

der Arbeitstheilung ist es dann begründet, dass die wissenschaftliche Forschung von vielen Menschen zum ausschließlichen Lebensberuf gemacht wird, und für diese Männer ist es gewiss kein demüthigendes oder erniedrigendes Gefühl, wenn sie sich sagen, dass sie bei der Erforschung der Wahrheit am Wohle der Menschheit arbeiten.

In der Ästhetik hat uns die biologische Betrachtungsweise die Kunst als die Bethätigung der überschüssigen Kräfte auffassen gelehrt. Wie das Spiel, dem die Kunst ja nahe verwandt ist, durch Beschäftigung dieser überschüssigen Kräfte viel zur geistigen Entwicklung beiträgt, so erfüllt auch die Kunst einen hohen biologischen Zweck. Das ästhetische Genießen übt die im Alltagsleben weniger zur Bethätigung gelangenden Seelenkräfte und macht, indem es unser intellectuelles wie auch unser emotionelles Functionsbedürfnis befriedigt, unser Seelenleben reicher. Wenn die Erkenntnis dazu bestimmt ist, uns mächtiger zu machen, so ist es die hohe Aufgabe der Kunst, unser Glück zu vermehren. Die Künstler werden dadurch zu wahren Wohlthätern der Menschheit, ja sie machen uns erst zu Menschen im vollen Sinne des Wortes.

In der Ethik lehrt uns die biologische Betrachtungsweise in der Sittlichkeit eine Bedingung des Zusammenlebens der Menschen zu erblicken. Nicht aus einem apriorischen »Du sollst« und nicht aus der Furcht vor übersinnlichen Mächten, sondern aus der von Anbeginn an socialen Natur des Menschen sehen wir die Gefühle der moralischen Billigung und Missbilligung hervorgehen, welche dann ihrerseits die religiösen Vorstellungen und Gefühle reinigen und erhöhen. Indem sich aber aus der ursprünglichen Menschenherde die *Individualität,* die Persönlichkeit, immer kräftiger heraus-

arbeitet, wird die Wahrung dieser Persönlichkeit zu einem Bedürfnis und im Laufe der Entwicklung zur sittlichen Forderung. Dadurch gewinnt das Sittliche neben der socialen eine hohe individuelle Bedeutung, indem die Aufrechterhaltung und Ausgestaltung der Persönlichkeit zu einem Gebot der Menschenwürde sich erhebt. Erhaltung der Gesellschaft und Wahrung der Menschenwürde werden so die Ziele der sittlichen Entwicklung, welche erst die biologische Betrachtungsweise klar herauszuarbeiten vermochte.

Die biologische Betrachtungsweise bleibt nicht auf das Einzelleben beschränkt, sondern sie umfasst auch das Leben der Gattung. Dies führt uns von selbst zu der dritten Forderung, die wir für die inhaltliche Behandlung philosophischer Probleme aufstellten. Es war dies der sociale Gedanke, den die Philosophie der Gegenwart nicht von sich abweisen darf.

In der Psychologie gilt es sich dessen bewusst zu werden und immer bewusst zu bleiben, dass das Seelenleben des Einzelnen in allen seinen Entwicklungsphasen und in allen seinen Elementen bedingt und beeinflusst ist von der socialen Umgebung, vom Milieu. Hineingeboren in einen socialen Organismus, werden wir von Kindheit auf von der Gesellschaft geformt und gemodelt. Mit autoritativer Gewalt bringt sie uns wissenschaftliche, religiöse, sittliche und auch ästhetische Überzeugungen bei und wirkt auf uns meist, ohne dass wir ihren Einfluss merken. Dieser sociale Factor ist in der Psychologie der Gegenwart noch lange nicht genug berücksichtigt, und von der Verarbeitung alles dessen, was hier Völkerkunde, Sprach-, Religions- und Sittengeschichte zutage gefördert haben, ist ein großer Fortschritt in der Erkenntnis der Gesetze des menschlichen *Seelenlebens* zu erhoffen.

Für die Erkenntnistheorie ist die Berücksichtigung des socialen Factors von besonderer Bedeutung. Die Befestigung insbesondere der religiösen Vorstellungen ist ohne das Mitwirken dieses Factors gar nicht zu verstehen. Irrthum und Wahrheit sind in gleicher Weise das Resultat der Gesammtarbeit des Menschen. Die selbstherrliche Vernunft, die da glaubt, ganz aus eigener Kraft, ohne Rücksicht auf das früher Gedachte, ohne Rücksicht auf andere und ohne Hilfe von anderen die Räthsel zu lösen, zeigt sich bei den anscheinend originellsten Denkern von Zeit und Umgebung wesentlich beeinflusst. Es ist eine ebenso schwierige als lohnende Aufgabe der Zukunft, den socialen Factor in der Entwicklung der menschlichen Erkenntnis durch die Jahrtausende menschlicher Geistesarbeit zu verfolgen und klar herauszustellen, was wir in geistiger Beziehung von unsern Vätern ererbt haben und was wir selbst hinzufügen.

Selbst in der Ästhetik, wo das Individuelle den größten Spielraum hat, spielt der sociale Gedanke eine Rolle, indem auch hier das Publicum, die allgemeine Geschmacksrichtung, der Culturzustand auf das künstlerische Schaffen wie auf das ästhetische Genießen von Einfluss sind.

Von grundlegender Bedeutung ist jedoch der sociale Gesichtspunkt in der Ethik. Hier ist alles, der Ursprung, die Entwicklung, die Ziele, so durchtränkt von socialen Elementen, dass viele die Ethik nur als einen Theil der allgemeinen Sociologie betrachten. Trotzdem sind da noch festgewurzelte Vorurtheile zu überwinden, und es bedarf noch angestrengter Arbeit, um die Überzeugung vom streng socialen Charakter der sittlichen Verpflichtung allgemein zu machen. Selbst die individuelle *Pflicht der Menschenwürde* trägt ein soziales Element

in sich, indem das Individuum, das sich aus der socialen Gebundenheit zur selbständigen Persönlichkeit emporgearbeitet hat, nicht aufhört, ein Glied eines socialen Körpers zu sein und seine im Befreiungskampfe erworbenen Kräfte zum großen Theile doch wieder in den Dienst des socialen Ganzen stellen muss, wenn es anders die so schwer errungene Menschenwürde behaupten will.

Aus diesem Grunde wird auch die Sociologie, die sich die Erforschung der Gesetze des socialen Lebens zur Aufgabe macht, in nicht allzu ferner Zeit zur Grundlage der Geistesphilosophie gemacht werden müssen.

Von solchen Principien getragen und mit solchen Methoden ausgerüstet, findet die Philosophie wieder den Muth, ihre alte Aufgabe, Weltanschauungslehre zu sein, neu in Angriff zu nehmen. Auf die Einheit in der Mannigfaltigkeit zu achten, den Zusammenhang aller Dinge zu finden, war von Anbeginn ihr Streben, und diesem Ziel mag sie nun jetzt auf Grund ihrer gesteigerten Kraft und Einsicht mit besonnener Kühnheit sich wieder zu nähern trachten.

Die Einheit und der feste Zusammenhang der unorganischen Natur wurde, wie es scheint, im XVIII. Jahrhundert lebhafter empfunden als in unserem. Wenn *Kant* von dem großartigen Gedankenbau *Newtons* ganz durchdrungen in seiner Naturgeschichte des Himmels ausruft »Gebt mir Materie; ich will euch eine Welt daraus bauen«, so hat diese auf fester Überzeugung ruhende stolze Zuversicht immer etwas Erhebendes und Großes. Bedenkt man nun, dass seine Hypothese von der Entstehung der Himmelskörper heute noch Geltung hat, so erkennt man, dass der auf das Ganze gerichtete Blick die thatsächliche Beschaffenheit des Einzelnen *weder* vernachlässigt noch verkennt.

Wenn uns nun heute die Spectralanalyse die Stoffe entdeckt, aus denen die Sonnenmasse besteht, wenn die Chemie uns nicht nur die Bestandtheile, sondern auch den inneren Bau der meisten Körper erschlossen hat und durch ihre Constitutionsformeln die Anordnung der Molecüle bestimmt, wenn endlich die biochemischen Untersuchungen tief in die mechanischen und chemischen Processe hineinleuchten, aus denen das organische Leben besteht, so wäre es vielleicht an der Zeit, durch Zusammenfassung dieser Ergebnisse zu einer Naturphilosophie die Einheit und den Zusammenhang des Naturgeschehens zum allgemeinen Bewusstsein zu bringen.

Die Methoden, die sich bei der Erforschung des Einzelnen bewährt haben, dazu zu verwenden, um ein Bild des Ganzen zu erhalten, das ist die Aufgabe, welche einer künftigen Metaphysik gestellt ist. Die Metaphysik ist also nicht für alle Zeiten abgethan, sondern bleibt der Mittelpunkt, dem die Philosophie immer wieder zustrebt und um welchen sich die anderen philosophischen Disciplinen gruppieren.

Freilich darf eine wissenschaftliche Metaphysik nicht Unvollziehbares von uns verlangen. Ihre Aufstellungen müssen aus bewährten Methoden hervorgehen, und ihr Resultat muss widerspruchslos gedacht und auch vorgestellt werden können. In diesem Sinne habe ich versucht, durch Anwendung der auf dem Gebiete der Erfahrung bewährt gefundenen Urtheilsfunction das gesammte Geschehen, das physische wie das psychische, als Kraftäußerung eines mächtigen Willens aufzufassen, der die Gesetze, nach denen sich das Weltgeschehen vollzieht, gegeben hat und diese Gesetze, wie der Psalmist sagt, selbst nicht überschreitet.

Ein so gefasster Gottesbegriff gibt unserer Weltanschauung den Abschluss, den die Einheit unseres Be-

wusstseins verlangt. Er ist ein Postulat, nicht, wie bei *Kant*, der praktischen, sondern der theoretischen Vernunft, welche die Form, in der sie jedes einzelne Geschehen in der Welt auffasst und zu ihrem Eigenthum macht, damit auf das Universum, d. i. auf die Gesammtheit des Weltgeschehens anwendet. Der Gottesbegriff wird hier gewissermaßen als Subject gefasst, dessen Prädicat das gesammte Weltgeschehen ist, und damit zugleich als Substanz, deren Wesen nicht im ruhigen Beharren, sondern, wie es *Leibniz* fasste, in steter Kraftäußerung besteht. Hier müssen wir uns die stets lebendige Quelle alles physischen und psychischen Geschehens denken, und die Gesetze dieses göttlichen Willens zu erforschen, das ist die Aufgabe aller Wissenschaft. Eine Abweichung von dem einmal gegebenen Gesetze wäre freilich mit diesem Begriffe unvereinbar.

Vielleicht gelingt es auf diesem Wege, Philosophie mit geläuterter Religion zu vereinigen und so das Einzelne zu erheben »zur allgemeinen Weihe, wo es in mächtigen Accorden schlägt«. Jedenfalls muss es immer das Ziel aller Philosophie bleiben, eine harmonische Weltanschauung aufzubauen und das, was in schwankender Erscheinung schwebt, mit dauernden Gedanken zu befestigen.

Namenregister.

Die nebenstehenden Zahlen bedeuten die Seiten.

Abälard 136.
Anaxagoras 86, 101, 103.
Antisthenes 134.
Aristipp 134.
Aristoteles 2, 7, 11, 12, 14, 18, 23, 35, 36, 37, 66, 97, 103, 111, 130, 135, 152, 156.
Atomistiker 66, 133.
Augustinus 70, 136.
Avenarius R. 82.

Baco v. Verulam 12, 36.
Bain A. 41.
Barth Pau 159, 163.
Baumgarten 110, 123.
Bayle Pierre 44, 45.
Beneke 139.
Bentham Jeremias 144.
Berger Alfred v. 130.
Berkeley George 18, 46, 57, 58, 63, 66, 92.
Berthold von Regensburg 73.
Boethius 35.
Böhme Jakob 73.
Bruno Giordano 105.
Büchner 44, 87.
Burke 111, 127.

Carneri 139.
Carriere 113, 130.
Charron 44.
Cicero 133.
Cohen H. 130.
Comte August 53, 144, 155, 156.
Condillac 69, 71.
Copernicus 59.
Cyniker 15, 134.
Cyrenaiker 66.

Darwin 24, 46, 104, 139, 140.
Demokrit 43, 45, 86, 101, 133.
Descartes 44, 70, 80, 86, 92, 97, 98, 137, 164.
Dessoir M. 41.
Dilthey W. 130.
Diogenes 134.
Döring A. 162.
Duns Scotus 106.

Eckhart 73.
Eleaten 45, 66, 69, 70.
Empedokles 86, 101.
Epikur 6, 134.
Epikureer 18.
Erdmann B. 42.
Eudemos 35.

Fechner Th. 18, 93, 107, 113, 114, 128, 164.
Feuerbach 159.
Fichte 69, 87, 138, 143, 144.
Frohschammer J. 93.

Geulincx 98.
Gizycky G. v. 162.
Goethe 47, 104, 105, 149.
Gomperz Th. 42, 130.
Groos Karl 120, 130.
Grotius Hugo 156.
Gumplowicz L. 163.

Hartenstein 168.
Hartmann Ed. v. 107.
Hegel 8, 36, 69, 71, 87, 112, 113, 130, 139, 159, 164.
Heinze M. 15.
Helvetius 144.
Herbart 18, 111, 113, 127, 130, 139.
Helmholtz 57.
Herder 112, 158.
Hippokrates 18.
Hobbes 137, 156.
Höffding H. 41, 162.
Holbach 44, 87.
Home 111.
Homer 68.
Horaz 111.
Horwicz A. 41.
Hume David 18, 45, 46, 58, 66, 137.
Hutcheson 137.

Jamblichus 73.
James W. 41.
Jerusalem W. 23, 41, 79, 82, 132.
Jevons St. 42.
Jodl Fr. 41, 99, 162.

Kant 12, 15, 36, 37, 46, 51, 52, 58, 60, 65, 67, 69, 71, 75, 76, 77, 78, 87, 106, 109, 110, 112, 127, 138, 143, 144, 145, 164, 167, 176, 178.
Kirchhoff 69.
Külpe O. 15, 41.

Laas E. 53, 82.
Lamarck 104.
Lamettrie 44, 86.
Lange Fr. A. 86, 107.
Lassalle 159.
Lazarus 24.
Leclair v. 53, 63, 82.
Leibniz 92, 98, 137, 178.
Lessing 112.
Leukipp 43, 86, 101.
Liebmann O. 82.
Locke John 18, 46, 66, 69, 70, 71, 137.
Lotze H. 18, 42, 93, 107.
Lucrez 18.

Mach E. 13, 41, 57, 69.
Malebranche 98, 137.
Marx K. 159.
Megarische Schule 34.
Meyer J. B. 41.
Meynert 57, 58, 172.
Mill James 18.
Mill J. St. 18, 37, 42, 53.
Moleschott 87.
Montaigne 44.
Müller Johannes 57.
Münsterberg H. 41.

Neukantianer 53, 61.
Neuplatoniker 18, 35, 73, 92, 111.
Neupythagoreer 73.
Newton 176.
Nietzsche Fr. 140.

Occasionalisten 98.
Orphiker 72, 136.

Paulsen Fr, 15, 151, 162.
Plato 2, 5, 12, 18, 35, 43, 70, 92, 103, 111, 135, 153, 155, 157.
Plotin 12, 18, 73, 92, 111.
Porphyrius 35.
Prantl C. 42.
Proclus 73.
Protagoras 6, 69.
Pyrrhon 44.

Ramus Petrus 36.
Rée Paul 163.
Riehl A. 82.
Rokitansky 172.
Rousseau 156.

Savigny 46.
Schäffle A. 157, 163.
Schelling 69, 87, 112, 113.
Scherer W. 130.
Schiller 3, 10, 112, 118, 127, 129.
Schmidt L. 162.
Scholastiker 36, 106, 111.
Schopenhauer 58, 93, 112, 113, 139, 144, 145.
Schroeder 42.
Schubert-Soldern 53.
Schuppe 53, 82.
Shaftesbury 111, 127, 137, 145.
Siebeck 18, 41.
Sigwart Chr. 42.
Smith Adam 18, 137, 144, 145.
Sokrates 34, 133, 134, 135, 145, 151.
Spencer H. 25, 82, 104, 139, 157, 158, 163.
Spinoza 71, 105, 137.
Stein Heinrich v. 109, 130.
Stein Ludwig 163.
Steinthal 24.
Stoiker 15, 18, 35, 66, 80, 134.

Tauler Joh. 73.
Thales 4.
Theophrast 35.
Thomas v. Aquino 41, 153.

Überweg Fr. 15, 41.
Unold Joh. 163.

Vetter 82.
Vischer Fr. 113, 130.
Vogt K. 44, 87.
Volkelt J. 82, 130.

Winckelmann 112.
Wolff Fr. Chr. 12, 110, 137.
Wundt W. 15, 18, 27, 34, 41, 42, 82, 93, 107, 162.

Xenophanes 6, 105.

Zeller Ed. 130.
Ziegler Th. 162.
Ziehen Th. 41.
Zimmermann R. 113, 130.

Sachregister.

Die nebenstehenden Zahlen bedeuten die Seiten.

Abbilder, unsere Urtheile als A. des wirklichen Geschehens 48.
Absolut Gutes 151.
Allbeseelung 93.
Altruismus 144, 152.
Analyse in der Psychologie 20 ff.
— Bedeutung ders. für Erkenntnistheorie, Ästhetik und Ethik 29.
Analytik = Zergliederungskunst, die aristotelische Bezeichnung der Logik 35.
Animistische Auffassung der Außenwelt durch das Kind und den Urmenschen 77.
— — ihre allmähliche Abklärung 78.
— Verwandtschaft mit dem philosophischen Spiritualismus 94.
Anschaulichkeit in der künstlerischen Darstellung 123 ff.
Anschauung und Begriff 75.
Anthropomorphischer Theismus 105.
Anthropomorphismus und Urtheil 78.
Apperception, transscendentale bei *Kant* 77.
Apperception fundamentale = Urtheilsfunction 77 f., 90, 94, 99, 169 f.
A priori 52.
Arithmetik im Dienste des Handels ausgebildet 75.
Associativer Factor in der Ästhetik 114.
Ästhetik, Begriff und Aufgabe 108 ff.
— Entwicklung und Richtungen der 110 ff.
— als Formwissenschaft 113.
— speculative 114.
— genetische und biologische 117 ff.
— und Erkenntnistheorie 123 ff.
— und Ethik 126 ff.
Ästhetische Pflichten 129.
Ästhetischer Geschmack 108.
Ästhetisches Gefühl 109.
— — elementares 114, 127 ff.
— Genießen 108 ff., 119, 122, 173.
Atom, Atomistik 101.
Außenwelt, als selbständig existierend 49.
— nur vorgestellt 52, 54 ff.

Autonome Ethik 145, 152.
Autorität 145, 153.

Begriff 32 ff.
Begriffe und Anschauungen 75.
— — — als Niederschlag von Urtheilen 78.
Begriffsurtheile 32.
Beobachtung anderer in der Psychologie 22.
Bewusstseinsinhalt, die Welt als 51 ff.
Biologische Methode in der Psychologie 24 ff., 171.
— — Bedeutung für die Erkenntnislehre 171.
— — in der Ästhetik 117 ff., 173.
— — in der Ethik 145 ff., 173.
Bridgman Laura, die taubstummblinde, psychologische Bedeutung ihrer Erziehung 23.

Causalbegriff 72.
Causalität 79.
Causalgesetz in Beziehung zum Willen 141.
Christenthum, Ethik des 135.
Cogito ergo sum 70.

Deismus 106.
Denken, begriffliches als Erkenntnisquelle 67.
— unsinnliches 70 ff.
— und Wahrnehmen zusammenwirkend geben Erkenntnis 67, 74, 169.
— und Wahrnehmen identificiert 68.
— seine formende und beziehende Function 71 ff.
Denkmittel 1, 4, 10, 11, 14, 69, 71, 72, 101.
Ding an sich 58, 60.
Determinismus und Indeterminismus 140 ff.
Dogmatismus, dogmatisch 43 f.
Dualismus 85, 96 ff., 166.
Du-Problem 63.

Egoismus 144, 152.
Einheit des Bewusstseins richtunggebend für die Philosophie 3.
Einzelwissenschaften, ihre Abneigung gegen Philosophie 7 ff.
Ekstase 73.
Empfindungsqualitäten = Sinneseindrücke, nur subjectiv vorhanden 50.
—, die Dinge als Complexe von 55.
Empirischer Charakter der modernen Philosophie 164 ff.
Empirische Psychologie 25.
Empirismus in der Ethik 143.
Energie, Erhaltung der 88 ff.
Entwicklungslehre 104.
Erfolg als Factor der moralischen Beurtheilung 148.
Erkennen, populärer Begriff 46 ff.
— wissenschaftlicher Begriff 48.
Erkenntniskritik, ihr Gegenstand 48.
—, ihre Entwicklung und Richtungen 49 ff.
Erkenntnisproblem 46 ff.
Erkenntnistheorie, ihre Aufgabe 45 ff.
—, ihre Entwicklung und Richtungen 65 ff.
—, Abgrenzung gegen die Erkenntniskritik 66.
— genetische 74 ff.

Erkenntnistrieb, aus dem Erhaltungstrieb entstanden 75 ff., 171 ff.
Erlösungsbedürfnis als Quelle mystischer Vorstellungen 73.
Erscheinung und Schein 58 ff.
Esse = percipi 87.
Ethik als Theil der Philosophie im Alterthum 12.
— Gegenstand und Aufgabe der 131 ff.
— Entwicklung der 133 ff.
— evolutionistische 139 ff.
— autonome und heteronome 145.
Eudaimonismus 135, 144, 152.
Evolutionismus in der Ethik 139 ff., 143.
Existenz als Kategorie des Denkens 51.
Experiment in der Psychologie 18, 20 ff.
Extramental 52.

Familie 154.
Formen des richtigen Denkens 30 ff.
Freiheit, metaphysische und psychologische 142.
Functionsbedürfnis 118, 128, 173.

Gefühlsleben in der Mystik 74.
Gefühlsmoral 145.
Gehirn und Bewusstsein 27.
Geisteswissenschaften 19.
Gemüthsruhe als Motiv für die antike Skepsis 44.
Genetische Methode in der Psychologie 23, 169.
Geometrie als Feldmesskunst entstanden 75.
Geometrische Sätze von Protagoras *bestritten* 69.
Geometrische Sätze in der Erkenntnistheorie 74 ff., 169 ff.
— — in der Ästhetik 117 ff., 170.
— — in der Ethik 145 ff., 170.
Gesammtbewusstsein als Hilfsvorstellung des erkenntniskritischen Idealismus 63.
Gesammtwille 148, 150.
Geschichtsauffassung, ökonomische oder materialistische 159.
Geschichtsphilosophie 158 ff.
Gesetze des Geschehens als Gegenstand jeder wissenschaftlichen Forschung 10.
— — — als Inhalt der Begriffsurtheile 32.
Gesinnung 131, 148.
Gesunder Menschenverstand 165 ff.
Gewissen 146, 149 ff.
Gewissheit, objective und subjective 30 ff.
Glaube im Urtheil 80 ff.
Gnadenlehre 136.
Gott, das Dasein Gottes 106.
Gottesbegriff 101 ff., 177 ff.
— erkenntnis-theoretische Bedeudeutung des 107.
Gottesliebe 105, 135 ff.
Grammatik, ihre Aufgaben und ihr Verhältnis zu Logik und Psychologie 38 ff.
Griechische Philosophie 4, 6.
Güterlehre 135.

Herrenmoral und Sclavenmoral 140.
Heteronome Ethik 145, 153.
Humanität 158.
Hypertrophie des Erkenntnistriebes 172.

Ich, das als Zusammenhang unserer psychischen Erlebnisse 142.
Idealismus, erkenntnis-kritischer 52, 54 ff., 171 ff.
— ontologischer = Spiritualismus 85.
— in der Ästhetik 116, 122 ff.
— ethischer 144, 152.
Idealität der Außenwelt 54, 58.
Ideen Platons 92.
Immanent = als Bewusstseinsinhalt gegeben 52.
Immanente Teleologie 104 ff.
Individuelles Gewissen 151.
Individuum, s. »Persönlichkeit«.
Induction 36.
Inductive Logik 37.
Inhalt des Begriffes 33.
Intellectualismus 67, 169.
Interesse 170.
Introspective Methode in der Psychologie 20.
— Richtung im Kampf mit der experimentellen 26.
Isagoge des Porphyrius als Lehrbuch der Logik im Mittelalter 35.

Jenseitiger Eudaimonismus 144.
Jenseitsgedanke des Christenthums 136.
Jonien als Wiege der griechischen Philosophie 4.
Judenthum, Ethik des 135.

Kategorien 51, 72.
Kategorischer Imperativ 15, 131.
Körper und Seele 83.
— der, als Träger der Persönlichkeit 84.
Kosmologisches Problem 100 ff.
Kraft als Gegenstand der Wertschätzung 146 ff.
Kraftcentrum und Kraftäußerung in der Urtheilsfunction 76 ff.
Kriterien der Wahrheit 30 ff., 80.
Kriticismus, kritisch 45 ff.
Kunst im weiteren und engeren Sinne 117 ff.
— als Spiel 118 ff.
—, wissenschaftliche Aufgabe der 125.
— und Sittlichkeit 127.
—, ihre Thätigkeit auf Vermehrung des menschlichen Glückes gerichtet 173.
Künstlerisches Schaffen 109.

Lebloses — Belebtes 83 ff.
Leistung als Gegenstand der Wertschätzung 147.
Liebe und Liebeswerbung in ihrer Beziehung zum Schönheitsbegriff 120 ff., 128, 129, 170.
Logik, als Theil der Philosophie im Alterthum 11.
—, ihr Gegenstand und ihre Aufgabe 30 ff.
—, Entwicklung und Richtungen 34 ff.
—, Verhältnis zu Grammatik und Psychologie 38 ff.
— und Philosophie 40 ff.

Mathematik auf Psychologie angewendet 18.
— — sinnliche Anschauung zurückzuführen 69 ff.
— bestärkt in der intellectualistischen Erkenntnistheorie 71.
Mathematische Logik 37.

Mechanismus und mechanische Auffassung des Weltgeschehens 102 ff.
Menschenliebe 135 ff.
Menschenwürde 154, 174, 175.
Metaphysik, Erklärung des Namens 11 ff.
—, ihre Probleme 83 ff.
— des Schönen 108.
—, Aufgabe einer künftigen 177.
Methoden der Forschung und der Darstellung als Gegenstand der Logik 34.
Mitgefühl und Mitleid 144.
Mittelalter, die Philosophie des 6.
—, Logik im 36.
Möglichkeit und Wirklichkeit als Beispiele von Denkmitteln 14.
Monismus 85.
—, Schwierigkeiten einer monistischen Metaphysik 95 ff.
Moralische Beurtheilung 131 ff., 145 ff.
Moralphilosophie s. Ethik.
Motive 130, 140, 144.
Muskelempfindungen 22.
Mysticismus 72 ff.

Nativismus in der Ethik 143.
Naturalismus in der Ästhetik 116, 122 ff.
Naturphilosophie 100 ff., 177.
Naturrecht 156.
Negation als Zurückweisung 80.
Normen in der Ethik 132, 144 ff.

Objectiver Geist 139, 159.
Objectiver Factor in der Erkenntnis 50, 64.
Occasionalisten 98.
Ontogenese, ontogenetisch 24.
Ontologie für Metaphysik einzuführen 13.
—, das ontologische Problem 83 ff.
Organische Staatstheorie 157.
Organon = zusammenfassender Name für die logischen Schriften des Aristoteles 35.

Pädagogik 160 ff.
Pantheismus 105 ff.
Parallelismus, psychophysischer 98 ff.
Persönlichkeit 142.
— Entwicklung der, aus der Gesammtheit 148, 150 ff., 158, 175 ff.
Pflichten ästhetische 129.
Pflicht und Neigung 138.
Phänomenalismus 53.
Philosophie, Philosoph, Bedeutung des Namens 4 ff.
—, Begriff und Aufgabe 1 ff.
—, psychologischer Ursprung 2 ff.
—, historischer Ursprung 4.
—, Eintheilung der 11 ff.
— Geschichte der 13 ff.
— des Fühlens = Ästhetik 12, 13, 109 ff.
— des Wollens = Ethik 12, 13, 131, 133.
— der Geschichte 158 ff.
— von unten und oben, von innen und außen 164 ff.
— des gesunden Menschenverstandes 165 ff.
—, ihre Arbeit keine vergebliche 167.
Philosophieren das, das Wichtigste an der Philosophie 5.
Physik als Theil der Philosophie im Alterthum 11.

Physiologie in ihrem Verhältnis zu Psychologie 26 ff.
Phytogenese, phytogenetisch 24.
Pluralismus 85.
Politik als Theil der Ethik 12.
Positivismus 53.
Prädicat als Kraftäußerung 77.
Prästabilierte Harmonie 98.
Psychisches Mikroskop 167.
Psychische Phänomene als Ereignisse, als ein Geschehen zu betrachten 16, 89.
— —, Unterschied von den physischen 28, 90 ff.
— — vertragen nicht die Einführung des Substanzbegriffes 95.
— —, Unvergleichbarkeit mit physischen 28, 165.
— —, genetische, biologische und sociale Betrachtungsweise der 168 ff.
Psychologie, Gegenstand und Aufgabe 16 ff.
—, Methoden und Richtungen 19 ff.
— und Physiologie 26 ff.
— und Philosophie 28 ff.

Rationalismus 67.
Raum 51, 82.
Realismus, naiver 49.
— kritischer 54, 64 ff.
Rechtsphilosophie 156.
Reflexionsmoral 145.
Religion in ihrem Verhältnis zur Philosophie 5 ff.
— und Moral 145, 149 ff., 153.
— als Weltanschauung 153 ff.
Religionsphilosophie 102.

Sanction der Moralgesetze 144 ff.
Schein und Erscheinung 58 ff.
Schluss, Schließen 33.
Schmuck, Bedeutung des 120 ff.
Schöne das, als Gegenstand der Ästhetik 108.
Schönheit, Begriff der 120 ff.
— und Sittlichkeit 126 ff.
Schöpfungsgeschichte des alten Testamentes 103.
Seele, Seelenwesen als Gegenstand der Ontologie 16.
— —, Glaube an ein solches 17, 84.
— vom Materialismus geleugnet 88.
—, ihre Abkehr von der Körperlichkeit als Bedingung der Erkenntnis 70.
—, ihre Loslösung vom Körper als Quelle mystischer Vorstellungen 72.
— in der modernen Psychologie 89 ff.
— bleibt in der naiven Auffassung stofflich 96 ff.
—, s. auch unter »Wechselbeziehung«.
Seelenbegriff, nicht als Substanz, sondern als ein Geschehen aufzufassen 97.
Seelenleben, das menschliche als Gegenstand der Psychologie 16.
Seelenwanderung 73.
Selbstbeobachtung s. »introspective Methode«.
Selbstüberwindung 149.
Sensualismus, sensualistisch 67, 68 ff., 169.
Sinne, die Glaubwürdigkeit derselben erschüttert 50.

Sinne, Sinneseindrücke als bloß subjectiv betrachtet 50.
—, ihre Erkenntnisfähigkeit geleugnet 66.
— als einzige Erkenntnisquelle 67, 68 ff.
—, ursprünglichste Quelle und letzte Instanz für physische Phänomene 70, 166.
Sinnesenergie, specifische 57.
Sittlichkeit als Bethätigung des objectiven Geistes 139.
—, Ursprung der 143.
—, Zweck der 143 ff.
—, Motive der 144.
Skepticismus, skeptisch 44 ff.
Socialer Factor in der Erkenntnisentwicklung 68, 81, 160, 175.
— — in der Ästhetik 160, 175.
— — in der Ethik 147, 150 ff. 160, 175.
— — in der Psychologie 23 ff., 174.
Sociales Gewissen 151.
Socialpolitik 158.
Sociologie 13, 155 ff., 171, 176.
Solipsismus 53.
Speculative Psychologie ist nicht Psychologie, sondern Metaphysik 25.
Spiel in der Ästhetik 118 f., 128, 129, 170.
— biologische Bedeutung des 118.
— das Typische im 125.
Spiritismus 73, 74.
Spiritualismus 85, 92 ff.
Sprache als Ausdruck psychischer Vorgänge 38.
—, ihre Bedeutung für die Entwicklung der Erkenntnis 81, *170.*
Staat, Pflichten gegen den 154.
—, durch Vertrag entstanden 156.
— als Organismus 156 ff.
Staunen als Anfang der Philosophie 2 ff., 76.
Stoff und Form als Beispiele von Denkmitteln 14.
Subject als Kraftcentrum 76.
— und Substanz 78 ff.
Subjectiver Factor in der Erkenntnis 50 ff.
Substanz und Substantialität 78 ff.
— jede, materiell vorgestellt 90.
— darf auf psychische Phänomene nicht angewendet werden 95.
Substratloses Geschehen 90.
Sympathie 144.

Tastempfindungen, ihre erkenntniskritische Bedeutung 56.
Taubstumm-Blinde 23 ff.
Technik in den Künsten 115, 122.
Teleologie 102, 103 ff.
Thatsache, Cultus der 9.
Theismus, anthropomorphischer 105.
Theologisches Problem 102 ff.
Topik des Aristoteles 35.
Transscendent 52.
Transcendente Teleologie 103.
Transscendental 52.
Typus, der und das Typische 124 ff.

Überlieferung als Quelle des Glaubens 81.
Übermensch 140.
Umfang des Begriffes 33.
Umfangslogik 33.
Unabhängigkeitsgefühl des sittlichen Bewusstseins 136 ff.
Ursache, Ursächlichkeit s. »Causalität«.

Urtheil als Gegenstand der Logik 31.
—. Urtheilsform als allgemeine Denkform 31.
—. Urtheilssatz als sprachlicher Ausdruck des Urtheils 31.
—, Urtheile der Anschauung 32.
—, Begriffsurtheile 32.
— als Aussage über ein Begriffsverhältnis 33 ff.
— als Abbild oder als Zeichen des wirklichen Geschehens 48.
— als allgemeine Form der Erkenntnis 74 ff.
Urtheilsfunction 74 ff., 90, 94, 169 ff., 177 ff.

Verantwortung, sittliche 141, 143.
Verstand als Gesetzgeber der Natur 71.
—, Schöpfer der Natur 71.
Vertragstheorie 156.
Völkerkunde, ihre Bedeutung für die Psychologie 24.
— für die Erkenntnistheorie 68.
Völkerpsychologie 24.
Voluntaristische Psychologie 26, 169.

Wahrheit und Irrthum im Urtheil 80.
—, für wahr halten 79.
Wahrnehmen mit dem Denken zusammenwirkend geben Erkenntnis 67, 74.
— und Denken identificiert 68.
Wahrnehmungsproblem 82.
Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele 97 ff., 166.
Weltanschauung als Zweck der Philosophie 1 ff., 11, 176 ff.
— *religiöse* 5 ff., 153 ff.
Weltanschauung als Product der socialen Entwicklung 160.
Weltbürgerthum der Stoiker und Cyniker 15.
Wertschätzung 146 ff.
Wille und Erhaltung der Energie 88, 91.
Willensatom 93.
Willensfäden 78.
Willensfreiheit 140 ff.
Willensimpuls und Willensäußerung in der Urtheilsfunction 77.
— als Organ für die Ursächlichkeit 79.
Wissenschaft und Philosophie 1, 7 ff.
—, Specialisierung der 7.
— = ökonomisch geordnete Erfahrung 9, 69.
—, ihr Gegenstand nicht Thatsachen, sondern Gesetze des Geschehens 10.
—, die beste Einführung in die Philosophie 10.
— hat nach Kirchhoff und Mach die Thatsachen zu beschreiben 69.
—, aus praktischem Bedürfnis entstanden 75.
Wort als Zeichen für einen Begriff 32.

Zeichen, unsere Urtheile als, für ein Geschehen 48.
Zeit 51, 82.
Zurechnungsfähigkeit 142.
Zweck des sittlichen Handelns 143 ff.
— immanenter 171.
Zweckmäßigkeit der Naturvorgänge 101, s. auch »Teleologie«.

Von demselben Verfasser erschien im gleichen Verlage:

Die Urtheilsfunction.

Eine psychologische und erkenntniskritische Untersuchung.

Gr. 8°. XIV, 269 S. 1895. fl. 3.60 = M. 6.—

Auszüge aus Recensionen:

Göttingische Gelehrte Anzeigen. 1897, S. 826—838:

»Der Verfasser bietet eine Fülle anregender und fruchtbarer Gedanken zur Behandlung des Urtheilsproblems, die er in beredter Sprache zu entwickeln versteht . . Der Verfasser verfügt über eine umfassende und gründliche Kenntnis der Urtheilstheorien der Vergangenheit und Gegenwart. Die seiner Arbeit vorausgeschickte »historisch-kritische Übersicht« (S. 35—73) ist besonders dankenswert.

Goswin K. Uphues.«

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 1896, S. 68—72:

»Das Hauptverdienst des Buches liegt darin, dass es überhaupt eine psychologische Analyse des Urtheils versucht hat. Es hat damit die Psychologie an ein leider sehr vernachlässigtes Problem wieder erinnert. . . . Was Verfasser über die Formulierung und Gliederung im Urtheile bemerkt, trägt viel zur Lösung des psychologischen Urtheilsproblems bei. Dies sowie die Erörterungen über den Einfluss der Urtheilsfunction auf die Begriffsbildung ist nach Meinung des Referenten — abgesehen von der allgemeinen Anregung — dankbar als positive Förderung der Psychologie anzuerkennen.

Th. Ziehen.«

Mind. 1895, S. 553 und 1896, S. 103—111:

»This is an extraordinarily interesting book, both as to style and substance. . . This view is supported by a wealth of acute observation and ingenious reasoning and is made the basis of a complete though very slightly sketched metaphysical theory. . . The book as a whole is delightful reading, and full of freshness and suggestion.«

Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1895, S. 182:

»Für die Ethnologie besitzt dieses Fundamentalwerk, welches den Naturforscher durch strenge Durchführung der genetischen Methode ungemein wohlthätig berührt, eine sehr schwerwiegende Bedeutung.

F. v. Andrian-Werburg.«

Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien. 1896, S. 55—63:

»Die Wissenschaft der Logik hat allen Grund, sich dieser neuesten Gabe des rührigen Verfassers zu freuen. Die an die Function des Urtheilens sich knüpfenden Probleme haben meines Wissens eine so umfassende und streng systematische Behandlung bisher noch nicht gefunden. . . . Zum Schlusse will ich die treffliche und tiefgedachte Schrift allen Freunden logischer und psychologischer Forschung, aber auch den Philologen, insbesondere denen der linguistischen Richtung, nochmals aufs wärmste *empfehlen.*

A. v. Leclair.«

Deutsche Schulpraxis vom 9. Februar 1896:

»Eine höchst scharfsinnige und wichtige psychologische Monographie. Sie weicht in grundlegenden Punkten von dem Herbart'schen Standpunkte wesentlich ab... Auch der auf anderem Boden stehende Leser wird nicht ohne bedeutsame Anregung das Werk aus der Hand legen, Anregungen, die auch die Unterrichtsthätigkeit beeinflussen werden. Seyfert.«

Neue Freie Presse vom 16. Jänner 1896, Feuilleton:

»Jerusalem versteht es in einer durchaus eigenartigen, kaum nachzuahmenden Weise, dem Leser einen Einblick in seine Schritt für Schritt vorschreitende Denkarbeit zu gewähren und ihn dadurch von der Richtigkeit seiner Ergebnisse umso nachhaltiger zu überzeugen. . . . Wir stehen nicht an, das Werk als grundlegend für die künftige Forschung auf dem Gebiete der Logik und Erkenntniskritik zu bezeichnen.
Dr. R. Eisler (Leipzig).«

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 110. Band, S. 262—267:

»Sowie ich selbst in gar manchen, sehr wichtigen Punkten mit dem Verfasser nicht übereinstimme, habe ich mich doch keineswegs den Vorzügen seiner Ausführungen, die insbesondere, abgesehen von der großen Fasslichkeit des Werkes überhaupt, im 4. und 6. Abschnitte hervortreten, verschlossen und wünsche auch selbst mit dem Verfasser, ‚dass es fleißig gelesen und strenge geprüft werde'.
Dr. L. Egger.«

Österreichische Mittelschule. 1896, S. 221—226:

»Ich muss mich im folgenden leider darauf beschränken, die wichtigsten Punkte dieses in jeder Beziehung interessanten und anregenden Werkes hervorzuheben, das nicht nur durch die Fülle neuer und im höchsten Grade instructiver Deductionen das Interesse der engeren Fachgenossen fesselt, sondern auch verdient, von weiteren Kreisen gelesen zu werden, zumal es der Verfasser versteht, die Resultate seiner langjährigen Denkarbeit nicht nur streng wissenschaftlich, sondern auch in einer so leichtfasslichen und anziehenden Form vorzuführen, dass auch psychologisch weniger Geschulte das Buch mit vollem Verständnisse lesen können. Da der Gegenstand der Untersuchung den Verfasser vielfach auf Besprechung sprachlicher Erscheinungen führt, so wird insbesondere der Philologe in dem Buche manche Anregung finden, sprachliche Erscheinungen vom psychologischen Standpunkte aus zu betrachten.
Dr. F. Lauczizky.«

Recensionen brachten ferner: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Kantstudien, Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, American Journal of Psychology, Philosophical Review, Literarisches Centralblatt, Theologischer Literaturbericht, Beilage zur Allgemeinen Zeitung, Westermanns Monatshefte, Deutsche Revue, Die Zeit, Kölnische Zeitung.

Von demselben Verfasser sind erschienen:

Lehrbuch der empirischen Psychologie. 2. Auflage. Wien 1890.

Laura Bridgman. Die Erziehung einer Taubstumm-Blinden. Eine psychologische Studie. Zweiter Abdruck. Wien 1891.

Grillparzers Welt- und Lebensanschauung. Eine Festrede. Wien 1891.

Psychologie im Dienste der Grammatik und Interpretation. Wien 1896.